Einführung in die Philosophie

Philosophie, Weltanschauung, Wissenschaft

Von

Victor Kraft

o. Professor der Philosophie an der Universität Wien



Springer-Verlag Wien GmbH

1950

ISBN 978-3-7091-3517-4 ISBN 978-3-7091-3516-7 (eBook)
DOI 10.1007/978-3-7091-3516-7

Ursprünglich erschienin bei Springer-Verlag in Vienna

Vorwort.

Wenn zu den vielen Einführungen in die Philosophie hier eine neue hinzutritt, kann das nur damit gerechtfertigt werden, daß sie etwas leistet, was bisher so nicht vorliegt. Das ist hier erstens die grundsätzliche und möglichst strenge Wahrung der Wissenschaftlichkeit der Philosophie. Gegenüber aller dogmatischen Konstruktion und gegenüber aller pastoralen Lebensphilosophie soll hier die Philosophie als Wissenschaft gefaßt werden. Was sie durch wissenschaftliche Erkenntnis geben kann und was nicht, soll in eingehender Begründung dargelegt werden. Daß es auch andere Arten, Philosophie zu treiben, gibt, wird nicht geleugnet, aber klar geschieden. Ein zweiter Rechtfertigungsgrund liegt darin, daß die hier gegebene Darstellung der Philosophie durch keine der gegenwärtigen Einführungen ersetzt wird, weder hinsichtlich des Weltbegriffes noch weniger hinsichtlich der Wertlehre.

Es kann nicht die Aufgabe einer Einführung sein, die Philosophie in allen ihren Zweigen und in ihrer Geschichte in einer zusammengedrängten Übersicht mit einer Fülle von Namen und Fachausdrücken vorzulegen. Dergleichen kann ein Kompendium zur Wiederholung für Prüfungen abgeben, aber es kann nicht in das Verständnis der Philosophie einführen. Die meist übliche Vorführung der verschiedenen Richtungen in der Philosophie mit einer kurzen, kritischen Stellungnahme zu einer jeden ist dazu nicht geeignet. Nicht nur, daß diese Richtungen zu einem großen Teil nur historische und gar nicht aktuelle sind, sondern auch, daß sie nur in sehr gedrängter Form besprochen werden können, kann nur eine oberflächliche Kenntnis vermitteln. Eine solche Speisenkarte von Meinungen kann nur verwirren; sie kann bloß dazu an-

leiten, sich daraus nach seinen Vorurteilen welche zu wählen. Ein so zerfahrenes Bild von der Philosophie dem Anfänger hinzustellen, ist nur eine Auswirkung des Historismus. Darum habe ich es für richtig gehalten, in ausführlichen Darlegungen klar zu machen, wie sich die Philosophie als Wissenschaft gestaltet. Die Spezialgebiete der Ethik, der Ästhetik, der Erkenntnislehre und der Logik sind hingegen nicht ausführlich behandelt. Die Grundlagen der Ethik und der Ästhetik werden schon in der allgemeinen Wertlehre gegeben und in den allgemeinen Erörterungen werden die Bedingungen wissenschaftlicher Erkenntnis und auch die wichtigsten historischen und gegenwärtigen Meinungsverschiedenheiten darüber auseinandergesetzt. Aber eine wirkliche Einführung in diese Spezialdisziplinen erfordert eine ebenso ausführliche Darstellung wie die der allgemeinen Einführung. Eine repetitorienartige Übersicht kann ihr Verständnis nicht vermitteln. Um die Auffassung zu erleichtern, ist das Wesentliche durch Sperrdruck herausgehoben. Überdies wird durch die Kolumnentitel auf jeder Seite fortlaufend der Gedankengang in Schlagwörtern angegeben.

An Literatur habe ich nur deutsche Werke genannt, weil auf die Kenntnis fremder Sprachen nicht allgemein zu rechnen ist, und auch von den deutschen nur eine Auswahl, auf die der Anfänger hingewiesen wird. Eine lange Liste, in der die verschiedensten Werke unterschiedslos aufgeführt werden, kann ihn nur ratlos lassen. Um ihm für die Benützung den Weg zu weisen, müssen die einzelnen Werke ihrer Art und ihrem Standpunkt nach charakterisiert werden. Dazu dient auch die Angabe ihres Umfanges durch die Seitenzahlen. Die Anmerkungen enthalten nur Belege und Literaturnachweise und gehen über den Rahmen der Einführung hinaus, weil sie viel spezieller sind. Deshalb sind sie auch, um im Text nicht zu stören, an den Schluß gestellt.

Wien, im November 1949.

V. Kraft.

Inhaltsverzeichnis.

Einleitung.

Philosophie, Welt- und Lebensanschauung.

Wer sich nicht rein akademisch, literarhistorisch mit der Philosophie beschäftigt, wer ein lebendiges Verhältnis zu ihr besitzt, der ist im allgemeinen auf einem der folgenden Wege zu ihr gekommen. Ein häufiger Weg ist wohl der, daß man in ihr einen Ersatz für die religiöse Weltanschauung sucht. Wenn die traditionelle Welt- und Lebensansicht, die von der Religion geboten wird, ihre Selbstverständlichkeit und Überzeugungskraft eingebüßt hat, dann wird man zur Philosophie geführt — wenn man sich nicht mit den Resten des Glaubens begnügt oder wenn man sich überhaupt keine Gedanken darüber macht, sondern in den praktischen Interessen des Tages aufgeht.

Man kann aber auch selbständig und unmittelbar von seinen persönlichen Erlebnissen und Erfordernissen aus, so namentlich auch Jugendliche in der Reifezeit, zu prinzipiellen Fragen in Bezug auf die Welt und das Leben gelangen. Gewöhnlich und in erster Linie gehen sie vom Menschen aus. Sie betreffen seine Stellung in der Welt und die Gestaltung seines Lebens. Es erwachsen die Fragen, was der Tod bedeutet und was der Sinn des Lebens ist, welche Güter vor anderen erstrebenswert sind, nach den Zielen der Bildung usw. Unsere politischen Parteien sind Weltanschauungsparteien und die Auseinandersetzung mit ihnen kann darum schließlich zur Philosophie hinleiten. Wer sich sein Dasein allgemein zurechtzulegen sucht und den Blick über das Persönliche hinauslenkt, der kommt damit zur Philosophie.

Auch von den Fachwissenschaften her führt ein Weg zu ihr. Es tauchen hier Fragen auf, die nicht mehr sachliche Fragen des betreffenden Sachgebietes sind, sondern weit

allgemeineren Charakter tragen. Eine solche Frage ist es z. B., was die Ergebnisse der Physik eigentlich bedeuten. Enthüllen sie uns eine objektive Wirklichkeit, die wahre Beschaffenheit der Natur gegenüber ihrer wahrnehmbaren, oder geben sie lediglich quantitative Beziehungen innerhalb der Wahrnehmungswelt[1]? Eine andere solche Frage ist die, wodurch die historischen Vorgänge bestimmt werden. Sind es freie Zielsetzungen der handelnden Personen, freie Schöpfungen der Künstler und Denker oder sind es unpersönliche Faktoren, allgemeine Bedingungen — Entwicklungsrichtungen, Rassenanlagen, geistige Strömungen oder die Technik und die Produktionsbedingungen? Es sind teils Fragen, welche die Erkenntnis betreffen, teils solche, welche mit dem Weltbild zusammenhängen.

Was die Philosophie danach leisten soll, was man von ihr verlangt, das kann man zusammenfassend am besten bezeichnen als Klarstellung des Prinzipiellen, dessen, was für die Welt, für das Leben, für das Erkennen fundamental ist, was das Grundsätzliche daran bildet. Das macht den Gehalt einer Welt- und Lebensanschauung und Erkenntnislehre aus.

Das ist nun aber nicht ausschließlich eine Sache der Philosophie. Eine Weltanschauung ist vielmehr zuerst vom Mythos und von der Religion gegeben worden; und auch in der Kunst kann sie zum Ausdruck gebracht werden. In der Philosophie wird eine Welt- und Lebensanschauung in begrifflicher Formulierung und als ein systematischer Zusammenhang von Aussagen gegeben; sie wird in abstrakter und allgemeiner Weise ausgesprochen. Sie erhebt Anspruch auf Wahrheit. Sie will nicht bloß Vorstellungen ausmalen, sondern sie möchte von der Wahrheit ihrer Behauptungen überzeugen. Darum bringt sie Argumente für sie bei. Dadurch unterscheidet sich Philosophie von den anderen Formen, in denen Welt- und Lebensanschauung auftreten kann.

In der mythischen Form ist sie konkret, anschaulich, erzählend dargestellt, wie in der Dichtung. So wird die Weltentstehung durch Götterhandlungen in einem historischen Bericht erzählt. In der Theologie nimmt die Weltanschauung hingegen vielfach begriffliche Form an und nähert sich der Philosophie. Aber sie scheidet sich von ihr doch immer dadurch, daß sie sich auf eine übernatürliche Quelle, auf eine Erleuchtung, eine Offenbarung als letzte Grundlage beruft, während die Philosophie an die eigene Einsicht appelliert und rational vorgeht, auch wenn sie, wie Schopenhauer, einen irrationalen Charakter der Welt auseinandersetzt.

Daß in der Dichtung eine Weltanschauung ihren Ausdruck finden kann, dafür genügt ein Hinweis auf die homerischen Epen und die Edda mit ihrem Eingreifen der Götter, auf die griechischen Tragödien mit ihren Moralproblemen, auf Dantes Göttliche Komödie, Goethes Faust, Ibsens Dramen, auf die Romane von Dostojewski und Zola und darauf, daß es katholische und nationalsozialistische Dichtung gibt. Aber auch die bildende Kunst, mindestens die Malerei, ist imstande, eine Weltanschauung zur Darstellung zu bringen. Man denke nur an die viele religiöse Malerei, die freilich immer erst noch der Interpretation bedarf, oder an Darstellungen kultur-kritischer Themen, wie sie Goya und Daumier in ihren graphischen Blättern von den Schrecken des Krieges, von der Ungerechtigkeit der Justiz usw. gegeben haben, mit denen sie offensichtlich Anklagen von einem idealen Standpunkt aus erheben wollen. Oder man denke an die Bilder von Watteau und Fragonard und Boucher, in denen der Epikureismus einer aristokratischen Gesellschaft sich ausspricht. Und selbst die Musik ist fähig, eine Weltanschauung ihrem Gefühlsgehalt nach zum Ausdruck zu bringen, wie die 9. Symphonie und die „Missa solemnis“ von Beethoven beweisen und die 9. Symphonie von Bruckner, die nicht nur auf dem Titelblatt „dem lieben Gott“ gewidmet ist, oder das Vorspiel zum 3. Akt von „Lohengrin“ oder das zum 2. Akt des „Par-

sifal" von Wagner[2]. Aber die Kunst begründet eine Welt- und Lebensanschauung nicht. Sie stellt sie einfach hin, sie zeigt sie bildhaft in konkreter Gestaltung oder gefühlsmäßig in ihrer Lebensstimmung.

Wie in der Philosophie, erhebt die Weltanschauung auch in der Religion den Anspruch auf Wahrheit, und auch in der Kunst ist sie meist (aber nicht immer) als gültige gemeint.

Welt- und Lebensanschauungen sind nun in mannigfacher Gestalt entwickelt worden. Auch die Philosophie hat die Fragen nach dem Prinzipiellen in Welt, Leben und Erkennen im Laufe der Geschichte in sehr verschiedener Weise beantwortet. Das soll ein Überblick über die geschichtliche Entwicklung der Philosophie zeigen.

I. Historischer Teil.

1. Philosophie als Wissen überhaupt.

Zum erstenmal ist von „Philosophie“ die Rede im 5. Jahrhundert v. Chr. bei den Griechen. (Der Sache nach trat sie ungefähr zur selben Zeit wie bei den Griechen, im 6. Jahrhundert v. Chr., auch in China und noch früher bei den Indern auf.) Was damals als „Philosophie“ bezeichnet wurde, war aber noch nicht das spezifische Gebiet der Welt- und Lebensanschauung; es war vielmehr das Wissen im allgemeinen, das theoretische Interesse überhaupt. Charakteristisch ist dafür, was bei Herodot von Solon gesagt wird: daß er „philosophierend“ viele Länder „um des Kennen-lernens willen“ besucht habe. „Philosophierend“ meint hier: aus bloßer Wißbegierde, nicht wie man sonst in fremde Länder kam: in Geschäften, als Kaufmann oder als Diplomat oder als Verbannter. Es wird damit eine neue Einstellung gegenüber der Umwelt hervorgehoben: die theoretische gegenüber der praktischen, Wissen um seiner selbst willen, nicht als Mittel für das Handeln.

Und was den Inhalt der Philosophie ausmacht, der uns aus ihren Anfängen fragmentarisch überliefert ist, so ist es auch tatsächlich Wissen der verschiedensten Art, in erster Linie Lehren aus dem Gebiet der Natur. Die jonischen Naturphilosophen im 6. und 5. Jahrhundert haben ihre Umwelt zu erkennen getrachtet. Sie haben sich über die Himmelskörper und die Gestalt der Erde Meinungen gebildet — der zweitälteste von ihnen (Anaximander im 6. Jh.) hat sogar schon eine Erdkarte entworfen —, sie haben sich den Sonnenauf- und untergang und die Verfinsterungen zu erklären gesucht, sie haben sich über die Erdbeben und den Regenbogen Gedanken gemacht und sie haben sich mit den Tieren und Pflan-

zen, ihrer Entstehung und Beseelung beschäftigt. Sie haben damit Fragen behandelt, die rein spezialwissenschaftliche, astronomische und geographische und biologische sind. Diese Naturphilosophen suchten den Urstoff, aus dem alles entstanden ist, und das Elementare in den Dingen, das Gleichbleibende in der Veränderung. So hat Empedokles (im 5. Jh.) die Lehre von den vier Elementen (Erde, Wasser, Luft und Feuer) aufgestellt und Leukippos und Demokritos haben (ebenfalls im 5. Jh.) die Grundgedanken des Atomismus konzipiert. Das waren Fragen, die heute von der Physik und Chemie beantwortet werden und die man damals durch primitive Spekulationen zu lösen suchte.

Es war eine geistige Wendung von grundsätzlicher Bedeutung. Bis dahin herrschte eine mythologische Auffassung in Bezug auf die Welt, wie sie z. B. der Dichter Hesiodos (im 6. Jh.) darstellt. Da entsteht die Welt aus dem Chaos, indem Erde und Himmel, Nacht und Tag usw. als göttliche Personifikationen gezeugt und geboren werden. Erdbeben, Gewitter, Verfinsterungen, Krankheiten wurden durch Götter verursacht. Solcher mythologischen Auffassung trat nun eine erkenntnismäßige gegenüber, der vermenschlichenden Phantasie sachliche Überlegung.

Auch die zeitgenössische Schule der Pythagoreer (vom 6. bis ins 4. Jh.), die eine ethisch-religiöse Gemeinschaft war, pflegte die Mathematik und in Zusammenhang damit die Akustik und stellte ein System der Planeten und der Welt auf und befaßte sich auch mit medizinischen Lehren. Sie beschäftigte sich also mit den verschiedensten Wissensgebieten.

Auch die Mythologie selbst wurde nun vom Denken ergriffen und gewandelt. Das geschah durch den Begründer der dritten philosophischen Richtung dieser Zeit, der eleatischen, Xenophanes (im 6. Jh.). Auch er hat sich mit den Sternen und meteorologischen Erscheinungen beschäftigt. Aber sein Bemühen war vor allem darauf gerichtet, eine höhere, geläuterte Auffassung des Göttlichen und des

Wertvollen der landläufigen gegenüber zur Geltung zu bringen. Wie er der Schätzung der sportlichen Wettkämpfe gegenüber den höheren Wert des Wissens vertrat, so setzte er dem allzumenschlichen Polytheismus der Dichter und des Volkes einen idealen Monotheismus entgegen. Auch Parmenides, der auf seiner Lehre weiterbaute, gab eine ausführliche Naturphilosophie, obwohl sich dies eigentlich mit seiner Weltansicht nicht vereinbarte. Denn er übertrug des Xenophanes Lehre von der Einzigkeit und Unveränderlichkeit der Gottheit auf die Welt und erklärte deshalb alles Werden und Vergehen und alle Vielheit für bloßen Schein und Sinnentrug. Die Eleaten haben damit eine Zerspaltung der Welt in zweierlei Wirklichkeiten vorgenommen: die Welt ist nur scheinbar so, wie sie in unserer sinnlichen Wahrnehmung sich darstellt; ihrem wahren Wesen nach ist sie anders. Wie sie wirklich ist, kann nur durch das Denken erkannt werden; was die Wahrnehmung zeigt, ist falsch. Die Eleaten haben damit eine fundamentale Entgegensetzung in die Weltauffassung eingeführt, die in der ganzen Folgezeit von der größten Bedeutung gewesen ist. Hinter den Sinnenschein zu dringen, das eigentliche Wesen der Welt zu ermitteln, dieses faustische Ziel hat immer wieder die Geister gefesselt. Ein solches Erkenntnisstreben, über das, was uns die sinnliche Erfahrung bietet, hinauszukommen, ist es, was man als „Metaphysik“ bezeichnet. Damit setzte nun eine Wissensrichtung ein, der es nicht um eine Erklärung der wahrnehmbaren Naturerscheinungen zu tun war, sondern die eine paradoxe These über einen anderen Bereich durch rationale Überlegungen zu erweisen suchte. Damit trat Argumentieren, Beweisen und Widerlegen, logisches Schließen in den Vordergrund und bildete sich aus. Es war das Verfahren der „Dialektik“, aus der die Logik hervorging.

Ihre umfassende Ausprägung fand diese allgemeine Denkrichtung durch Platon (im 4. Jh.). Der eleatische Gegensatz von wahrem Sein und sinnlicher Erscheinung wurde von ihm, indem er ihn mit dem Gegensatz von Allgemeinem und

Individuellem verband, zu einer großangelegten Weltansicht ausgebildet. Die wahre und vollkommene Wirklichkeit ist ein übersinnliches, immaterielles Reich des Geistigen, das nur im Denken erfaßt werden kann. Es enthält die ewigen Urbilder aller zeitlichen individuellen Gestaltung. Die sinnlich erfahrbare, materielle Welt ist nur ihr unvollkommenes Abbild. Das Grundsätzliche an Platons Weltansicht liegt darin, daß sie das Allgemeine, das geistig Erfaßbare verselbständigt neben die wahrnehmbare Welt stellt und als den bestimmenden Faktor für diese betrachtet. Platon hat damit eine Art der Weltauffassung begründet, den erfahrungsjenseitigen „Idealismus[2a]“, die immer wieder erneuert worden und durch Jahrhunderte hindurch lebendig geblieben ist, die eine der bedeutungsvollsten in der Geschichte der Philosophie geworden ist. Eine hervorragende Stellung in Platons Lehre nahm die Mathematik ein als das sichere Wissen. Die Naturphilosophie trat zurück. Aber er behandelte ausführlich ein neues Gebiet, das von den ihm vorausgehenden Denkern, den Sophisten, in das theoretische Interesse einbezogen worden war (siehe später S. 12): das, was für das praktische Leben von grundsätzlicher Bedeutung war — das wahrhaft Gute und die beste Staatsverfassung.

In systematischer Weise hat aber erst Aristoteles (im 4. Jh.) eine Lehre von der Welt entwickelt, welche der Platons zum Teil verwandt, aber auch wesentlich von ihr verschieden war. Aristoteles zog das Geistige, das Allgemeine in die Welt herein als deren bestimmenden, formgebenden Faktor, durch den sie nach Zwecken gestaltet wird, so wie für den Leib die Seele die Lebenskraft bildet. Nur in Gott steht das Geistige getrennt neben der Welt. Aristoteles hat auch zuerst eine Ethik und eine Staatslehre gesondert dargestellt und die Logik begründet. Platon und Aristoteles haben jeder eine große Schule ins Leben gerufen, in der diese Wissensgebiete weitergepflegt wurden. Damit bildete sich ein charakteristisches Gebiet des Wissens aus, das vorher nur ansatzweise und in das Gesamt-

wissen verflochten vorhanden war; es betraf das Ganze der Welt und die Werte des Lebens, es war das Gebiet der Philosophie im spezifischen Sinn.

2. Philosophie als Weltanschauung, Differenzierung des Gesamtwissens.

Aber dieses Gebiet war in der Zeit, als es der Sache nach schon da war, noch nicht deutlich aus dem Gesamtwissen herausgehoben und zur engeren Bedeutung von „Philosophie" geworden. Diese bedeutet bei Platon und Aristoteles noch immer theoretisches Wissen überhaupt. Daß „Philosophie" bei Platon nur ganz allgemein soviel wie „Studium" besagt, bezeugen Wendungen wie „Geometrie oder eine andere Philosophie[3]" oder „Musik und jede Philosophie[4]". Und dementsprechend verwendet er auch „Philosophien" (im Plural) zur Bezeichnung verschiedener Gebiete des Studiums[5]. Wenn Platon von der „Geometrie gemäß der Philosophie" spricht oder von der „Rechenkunst der Philosophierenden[6]", so meint er damit die theoretische Mathematik zum Unterschied von der praktischen Rechen- und Meßkunst der Zimmerleute und Kaufleute. Philosophie wird von Platon als das theoretische Verhalten der praktischen Betätigung eines Politikers gegenübergestellt[7] und von Xenophon der eines Strategen oder Hipparchen[8].

Auch wenn Aristoteles die Lehre von den Prinzipien alles Seins gegenüber anderen Wissenszweigen, die sich nur auf ein einzelnes Gebiet beschränken, als „erste Philosophie" heraushebt[9], so wird gerade damit eben nur eine „Philosophie" anderen „Philosophien", d. i. Wissensgebieten, vorangestellt; es ist damit noch nicht die Philosophie in ihrem späteren Sinn von den Einzelwissenschaften geschieden. Daß auch bei ihm mit „Philosophie" nur Wissenschaft als Gattungsbegriff gemeint ist, zeigt ein Ausdruck wie „jede Kunst und Philosophie[10]". Aber es bahnt sich bei ihm schon eine Differenzierung innerhalb des Gesamtwissens an.

Es heben sich einzelne Wissensgebiete in ihrer Verschiedenheit voneinander ab. *Aristoteles* unterscheidet die mathematische, die naturwissenschaftliche und die theologische Erkenntnis als die theoretischen „Philosophien“ gegenüber der Erkenntnis, die auf das Handeln und das technische Schaffen gerichtet ist[11]. Und auch dabei ergibt sich wieder eine klare Bestätigung für das, was eben über die Bedeutung von „Philosophie“ bei ihm gesagt worden ist, denn bei der Anführung dieser Einteilung einer anderen Stelle gebraucht er statt „Philosophie“ das Wort „Wissenschaft[12]“. Es handelt sich bei all dem nicht um eine Bedeutungsgeschichte des Wortes „Philosophie“, sondern um eine Entwicklungsgeschichte des Sachgebietes „Philosophie“. Es soll damit gezeigt werden, wie sich *Philosophie als das spätere spezifische Wissensgebiet erst allmählich herausgebildet* hat.

Wie „Philosophie“ noch immer das Gesamtgebiet des Wissens bezeichnet, so hat auch *Aristoteles* selbst in seinen Schriften das gesamte Wissen seiner Zeit umspannt: Mathematik, Astronomie, Meteorologie, Zoologie — ein botanisches Werk hat sein Schüler *Theophrastos* verfaßt —, Psychologie, Ethik, Staatsverfassung, Redekunst und Poetik. Die Schüler des *Aristoteles* trieben mit Vorliebe Studien auf einzelnen Wissensgebieten, nicht nur auf naturwissenschaftlichem Gebiet, auch auf dem der Wissenschafts- und Literaturgeschichte und der Staatsverfassungen. Durch einen dieser Schüler (*Demetrios Phalereus* [im 3. Jh. v. Chr.]) wurde diese fachwissenschaftliche Betätigung auf das neugegründete große Zentrum gelehrter Studien, auf das Museion in Alexandria übertragen und kam dadurch zu immer breiterer Entfaltung. Es hoben sich dadurch aus dem Gesamtgebiet des theoretischen Wissens *Sondergebiete* heraus, die auch bisweilen schon für sich allein spezialistisch betrieben wurden, so die Mechanik von *Archimedes* (im 3. Jh.), die Physik von *Heron* (im 2. bis 1. Jh.), die Grammatik und Literaturgeschichte

von Aristarchos von Alexandrien (im 2. Jh.). Aber im allgemeinen beackerte ein Gelehrter die verschiedensten Parzellen des großen Feldes der Gesamtwissenschaft. So hat Eratosthenes, Bibliothekar der alexandrinischen Akademie (im 3. Jh.), die erste Messung des Erdumfanges ausgeführt, das mathematische Problem der Verdoppelung des Würfels gelöst, das erste System der Geographie gegeben, aber auch ein Werk über die Komödie geschrieben und wichtige philosophie- und literaturgeschichtliche Arbeit geleistet; vor allem hat er die Chronologie grundlegend bearbeitet. Der Philosoph Poseidonios (um die Wende vom 2. zum 1. Jh.), der Lehrer des Cicero und Pompejus, hat auf den Gebieten der Geometrie, Astronomie, Naturwissenschaft, Sprachwissenschaft, Literaturgeschichte und Geschichte ausführlich gearbeitet. Und noch der berühmte Arzt Galenos (im 2. Jh. n. Chr.) hat außer den medizinischen auch grammatische und philosophische Schriften verfaßt. Die verschiedenen Wissensgebiete waren noch nicht in getrennte Spezialwissenschaften auseinandergetreten, weil der geringe Wissensstoff dazu noch keinen Anlaß gab. Es waren nur verschiedene Richtungen innerhalb des wissenschaftlichen Studiums überhaupt. Neben der Philosophie als der Gesamtwissenschaft hatte nur die Medizin und die Geschichtschreibung eine selbständige Stellung, die erste, weil sie die praktische Kunst eines selbständigen Standes war, die zweite, weil sie gar nicht als theoretisches Wissen betrachtet wurde, sondern als literarischer, erzählender Bericht. Auch die Mathematik mit ihren Anwendungen stand mehr oder weniger für sich da. Von Platon wurde ihr Studium als „Anregung der Seele zur Umkehr aus dem Werden zum Sein und zur Wahrheit" empfohlen[13]. Erst in der Schule des Aristoteles wurde ein Wissensgebiet, das Arithmetik, Geometrie, aber auch Astronomie und Musiktheorie umfaßte, als „Mathesis" besonders bezeichnet[14]. So wenig wie einzelne Fachwissenschaften war auch die Philosophie zu Aristoteles' Zeit

und noch später, als sie der Sache nach schon da war, aus dem allgemeinen Wissen als ein spezielles Gebiet ausgesondert. Daß sich das Bewußtsein ihrer Eigenart immer deutlicher ausprägte, ergab sich aus einer neuen Phase ihrer Entwicklung.

3. Philosophie als Theorie der Lebensführung.

In einer Demokratie wie im Athen des 5. Jahrhunderts konnte jeder Bürger zu öffentlicher Wirksamkeit kommen, indem er in der Volksversammlung oder vor Gericht eine Sache vertrat, und sein Erfolg hing ab von dem Geschick, mit dem er dies tat. Auf die Fähigkeit, zu reden und zu argumentieren, kam es dabei an und deshalb suchte man sich darin auszubilden. Unterricht in der Beredsamkeit und in der Kunst der Debatte gaben Wanderlehrer, die Sophisten. Sie unterrichteten auch in allgemeiner Bildung: Kosmologie, Grammatik, Erklärung der Dichter, Mythologie und Geschichte. Damit erhielt auch das theoretische Interesse eine neue Richtung — auf das, was für das praktische Leben von geistiger Bedeutung war. Aus diesem Geist ist auch Sokrates (im 5. Jh.) hervorgegangen. Aber gegenüber dem negativen Radikalismus der späteren Sophisten einerseits, anderseits der blinden Tradition gegenüber hat er durch eigene Einsicht den wahren Wert zu finden gesucht, zu erkennen gestrebt, was das Gute ist und was die Tüchtigkeit im Leben ausmacht. Man suchte sich nun auch darüber auf dem Weg des Wissens klar zu werden wie bis dahin über die Umwelt. Das Wissen eroberte sich damit ein neues Gebiet: die Lebensgestaltung. Das theoretische Wissen erhielt so, wenigstens zu einem Teil, eine praktische Bedeutung, die immer mehr in den Vordergrund trat.

Schüler des Sokrates nahmen diese Interessenrichtung auf und stellten verschiedene Lehren auf über das, was dem Leben seinen Wert verleiht. Daraus gingen im 3. Jahrhundert v. Chr. zwei große Schulen hervor, die stoische und die

e p i k u r e i s c h e. Sie bildeten umfassende Systeme aus, die sowohl eine Weltansicht als auch die Grundsätze des richtigen Lebens enthielten. Auf den Lebensgrundsätzen aber lag das Hauptgewicht und in ihnen die originelle Leistung. Die Weltansicht beruhte im wesentlichen auf Gedanken der vorausgegangenen Zeit. Es war beiden Schulen gemeinsam, daß sie als das höchste Gut das seelische Wohlbefinden, die innere Zufriedenheit des einzelnen betrachteten — „Eudaimonismus" ist seitdem der Name für diese Einstellung geblieben — und daß sie durch E r k e n n t n i s ermitteln wollten, was die Erreichung dieses Zieles im Leben verbürgt. Die eine, die epikureische, fand es in der wohlabgewogenen Lust — es ist die Lehre des „Hedonismus" —, die andere, die stoische, in einer natur- oder vernunftgemäßen Lebensweise. Diese Schulen gaben die Normen der richtigen Lebensführung und stellten das Idealbild des Menschen auf, der aus der richtigen Einsicht in die Güter und Ziele des Lebens sich das Dasein gestaltet und dadurch innerlich frei und allen Schickungen überlegen das Wohlergehen findet[15]. Es ist das Ideal des „Weisen", charakteristisch für die Grundeinstellung, durch E r k e n n t n i s das Leben zu meistern.

So bestanden in Athen seit dem Beginn des 3. Jahrhunderts vier philosophische Schulen, die platonische und die aristotelische, die stoische und die epikureische. Sie waren durch eine äußere Organisation gefestigt und Jahrhunderte hindurch bis 529 n. Chr. in Blüte. Sie behandelten und lehrten alle einen ganz bestimmten Kreis des Wissens: die Welt- und Lebensansicht, dazu Logik und eine Lehre von der Erkenntnis. Was sie voneinander trennte und was jede von ihnen charakterisierte, war die Verschiedenheit ihrer Auffassungen auf diesem Feld, nicht eine Verschiedenheit ihrer Arbeitsgebiete. Durch das, was diesen Schulen gemeinsam war und worin sie sich bekämpften, zeichnete sich im allgemeinen Bewußtsein ein besonderes, eigenartiges Gebiet des Wissens ab und schied sich von den Sondergebieten, die sich zu der gleichen Zeit besonders in der alexandrinischen Akademie

immer mehr ausbildeten. Auf dieses besondere Wissensgebiet wurde nun die Bezeichnung „Philosophie“ eingeengt — ohne daß deswegen die ursprüngliche allgemeine Bedeutung verschwand. Die spezifische Bedeutung von „Philosophie“ findet sich unzweideutig gerade in Zusammenhang mit den philosophischen Schulen in den Schriften der alexandrinischen Gelehrten, welche bereits die Geschichte der philosophischen Schulen darstellten[16]. Die Sonderung der Philosophie von den damaligen Fachwissenschaften wird deutlich von Seneca ausgesprochen (im 1. Jh. n. Chr.), der es als ungehörig erklärt, daß sich Philosophen mit Grammatik und Mathematik und deren Anwendungen, also den Hauptgruppen der Sondergebiete, in überflüssigen Detailuntersuchungen beschäftigen[17]. Daß das Wort „Philosophie“ aber auch dann noch seine ursprüngliche Bedeutung bewahrt hat, zeigt sich in Strabons Einleitung in seine Geographie (um Christi Geburt): „Zur Beschäftigung des Philosophen gehörig betrachten wir, wenn irgend eine andere, auch die Geographie.“ Zum Beweis dafür führt er an, daß die umfassende Kenntnis, die dazu notwendig ist, „keinem andrem eignet als dem, der das Göttliche und das Menschliche erforscht, als deren Wissenschaft die Philosophie gilt“. Und er nennt eine Reihe von „Philosophen[18]“, die sich mit Geographie befaßten, unter ihnen als ersten Homer, dann den Geographen und Autor einer Erdkarte Hekataios und den Geschichtsschreiber Polybios!

4. Philosophie als Lebenspraxis.

Dadurch, daß die Philosophie eine Theorie des richtigen Lebens aufstellte, wurde sie für weite Kreise von Bedeutung und kam zu immer größerer kultureller Wirksamkeit. In der hellenistisch-römischen Zeit erfuhr sie vor allem als Moralphilosophie eine zunehmende Popularisierung. In volkstümlichen Sittenpredigten, welche moralische Fragen des gewöhnlichen Lebens behandelten und Gesellschaftskritik übten,

wurden seit dem dritten vorchristlichen Jahrhundert philosophische Gedanken ins Volk getragen. Gewandte Schriftsteller wie Cicero gaben sie in leicht verständlicher und angenehm lesbarer Form wieder. Nachdem die alten Mächte, die bisher das Leben geordnet und geleitet hatten, die Volkssitte und die Volksreligion, infolge der Wandlungen im geistigen Leben immer mehr ihre Bedeutung verloren, fiel nun diese Aufgabe der Philosophie zu. Die praktische Bedeutung der Philosophie, ihre Rolle als Führerin im Leben trat gegenüber einem literarisch-akademischen Lehrbetrieb, wie er zeitweise bestand, immer stärker in den Vordergrund. Leben lehren, leben helfen, nicht bloß erkennen sollte sie nun. An Stelle einer bloßen Theorie des Lebens trat der Gesichtspunkt der praktischen Lebensgestaltung maßgebend hervor, nicht zum wenigsten unter dem Einfluß des praktisch gerichteten Sinnes der Römer.

Die Entwicklung der Philosophie nahm seit dem 3. Jh. v. Chr., besonders aber in der römischen Zeit, die bedeutungsvolle Wendung, daß sie nicht bloß Wissen blieb, sondern in die Lebenspraxis einbezogen wurde. Sie sollte die Leitung und Erziehung des Menschen übernehmen, sie sollte eine Umwandlung seines Innern herbeiführen. Als „Heilmittel der Seele“ („medicina animae“) wird sie von den römischen Schriftstellern[19] gepriesen und so sagt auch noch der späte Porphyrios (im 3. Jh. n. Chr.): „Welchen Wert hat die Rede des Philosophen, wenn sie die Krankheiten der Seele nicht zu heilen weiß? Was anderes soll denn der Philosoph sein als ein Arzt der Seele?[20]“ „Lebenskunst“ („ars vitae“) nennt Cicero die Philosophie[21]. Sie gibt nicht bloß Anweisung zum richtigen Leben, sondern sie ist auch deren Ausführung; sie ist praktische Lebenskunst und Tugend-Übung, nicht bloß Tugend-Lehre. So definiert sie Cicero: „Omnis rerum optimarum cognitio atque in iis exercitatio philosophia nominata est[22].“ Ebenso bezeichnet Seneca die Philosophie nicht bloß als Streben nach Weisheit, sondern auch als Streben nach Tu-

gend[23]. Die theoretischen Untersuchungen über die Ethik traten hinter der moralischen Unterweisung zeitweise, im 1. Jahrhundert n. Chr., zurück. „Askesis“, die Tugendübung, ist im Kreis der (kynischen) Philosophen aufgekommen, nicht erst in der christlichen Askese. Zum Bild der Philosophie gehörte eine bestimmte Lebensführung, Selbstdisziplinierung und Unerschütterlichkeit; sie gehörte so sehr dazu, daß sie fortan sogar zum hervorstechendsten Merkmal wurde. In diesem Sinn nennt der Kirchenvater Chrysostomus[24] die christlichen Mönche die einzigen echten Philosophen, die es noch gibt, und führt auch den Abraham als „echten Philosophen“ an, weil er „Geld und Ruhm verachtete“ und „über Neid und jede Leidenschaft erhaben war“. In der römischen Kaiserzeit hat die Philosophie eine lebendige kulturelle Funktion besessen wie niemals mehr in der Folgezeit, auch nicht in der Popularphilosophie der Aufklärungszeit. Für viele der Gebildeten hat die Philosophie in dieser Zeit die Funktion der Religion übernommen. Sie war die Autorität, die ihnen ihre Stellung in der Welt und im Leben formulierte und den inneren Halt gab. Damals hat die Philosophie die Bedeutung erhalten, mehr zu sein als ein bloßes Wissen, eine Bedeutung, die bis heute im allgemeinen Bewußtsein mit ihr verbunden geblieben ist[25].

5. Philosophie als Religionsersatz.

Aber die Philosophie hat in der Spätantike auch noch in anderer Hinsicht die Funktion der Religion übernommen. Von der zweiten Hälfte des 2. nachchristlichen Jahrhunderts an zeigt sich eine veränderte Geisteshaltung, deren Anfänge allerdings schon Jahrhunderte früher[26] zu bemerken sind. Eine Religiosität mit Hinneigung zur Mystik macht sich immer stärker geltend. Die Mysterien, die alten griechischen (wie die orphischen und die eleusinischen) und die neuen aus dem Orient gekommenen (wie die Mysterien der Isis, der Kybele, des Mithras, des Sabazios, des Bacchos, der Hekate)

blüten[27]. Sie verhießen dem Eingeweihten seine Unsterblichkeit und Seligkeit im Jenseits und kamen dadurch einem verbreiteten Erlösungsbedürfnis entgegen, das aus der allgemeinen Not und Drangsal im dritten nachchristlichen Jahrhundert psychologisch nur zu verständlich wird. Erlösung durch die Erkenntnis Gottes war auch die Absicht der halbchristlichen Gnosis, die in dieser Zeit entstand. Nationale und lokale Gottheiten verbreiteten sich aus den unterworfenen Provinzen, nicht nur aus den orientalischen, wie Isis und Serapis und Kybele, sondern auch aus den westlichen und nördlichen im römischen Reich, besonders auch im Heer und durch die Legionen in den Garnisonsorten, wie z. B. der Kult des persischen Gottes Mithras. Dadurch vollzog sich eine Vermischung der Götter; Hermes wurde mit dem ägyptischen Gott Toth, Herkules mit orientalischen und nordischen Gottheiten identifiziert und so viele andere. Plutarch (im 1. Jh. n. Chr.) gibt die philosophische Rechtfertigung für diesen religiösen Synkretismus damit, daß in allen den Gottheiten nur der eine Logos und die eine Vorsehung wirksam sei, aber nur jeweils verschieden benannt und in verschiedener Weise verehrt werde[28].

In den ersten nachchristlichen Jahrhunderten setzte eine zunehmende religiöse Bewegung ein und diese kam auch in der Philosophie zur Geltung. Sie ging darin mit einer sich wandelnden Einstellung zur Erkenntnis Hand in Hand. Seit dem 4. Jahrhundert v. Chr. hatte sich gegenüber den Lehren der verschiedenen philosophischen Schulen ein kritischer Zweifel an der Erkenntnis überhaupt erhoben, die Skepsis. Man hielt alles Wissen für unsicher und leugnete die Möglichkeit wahrer Erkenntnis, weshalb man sich jedes Urteils enthalten solle. In der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts n. Chr. erlosch nicht nur der Skeptizismus, sondern die kritische Haltung überhaupt. Aber die Skepsis hatte ein Bedürfnis nach einer anderen, höheren Bürgschaft für die Wahrheit als die eigene Vernunft hinterlassen. Man berief sich lieber auf altehrwürdige Autoritäten, so der im ersten nachchristlichen Jahrhun-

dert wiederauflebende Neu-Pythagoreismus auf Pythagoras, oder auf Platon oder auf orientalische Weisheit. So betonte Numenios, ein Syrer, Nichtjude (im 2. Jh. n. Chr.), die Übereinstimmung der Philosophie mit den heiligen Lehren der Brahmanen und Magier, der Ägypter und der Juden und nannte Platon einen „attisch redenden Moses[29]“. Der Aberglaube schwoll an und die Magie gewann erhöhte Bedeutung. Die religiöse Strömung kam in der Philosophie darin zum Ausdruck, daß man sich in den ersten beiden nachchristlichen Jahrhunderten, vor allem in der platonischen Schule[30], mit dem Gottesbegriff beschäftigte und mit dem Verhältnis Gottes zur Welt. Einerseits strebte man, Gott in immer reinerer Weise als vollkommenste geistige Wesenheit zu denken, und hob ihn deshalb immer mehr über die Welt hinaus; anderseits suchte man wieder eine Vermittlung zwischen diesem weltfernen Gott und der Welt und schob deshalb andere, niederere Gottheiten, einen Weltbaumeister, die Weltseele, Gestirngottheiten, Engeln und Dämonen zwischen dem höchsten Gott und der Welt ein.

Diese Grundgedanken hat Plotinos (im 3. Jh. n. Chr.) zu einem großartigen System ausgebildet, dem größten der antiken Philosophie. Der höchste Gott steht bei ihm so über allem, daß man ihn mit den uns bekannten Prädikaten nicht beschreiben kann; man kann von ihm nur sagen, daß er Eines und das Gute ist. Er ist der Ursprung von allem anderen, indem aus ihm der denkende Geist hervorgeht und aus diesem die Weltseele und aus dieser die einzelnen Seelen und die sinnliche, die materielle Welt. Alles, was ist, leitet sich so in absteigender Stufenreihe, mit zunehmender Unvollkommenheit und Abnahme der Realität aus dem einen Urgrund her. Dieser innere Zusammenhang der übersinnlichen mit der sinnlichen Welt gibt den Grund dafür, daß Orakel und Weissagungen stattfinden können und Einwirkungen auf die übersinnliche Sphäre durch Magie und Gebet und Opfer und aus dieser wieder auf die sinnliche Welt in Wundern und in astrologischer Hinsicht. Durch den materiellen Leib wird die

menschliche Seele in ihrer übersinnlichen Natur behindert, sie wird ins Sinnliche hinein und vom Übersinnlichen abgezogen. Ihre Aufgabe ist es, sich davon wieder zu befreien und über alle die Stufen zum Urgrund zurückzukehren. Dazu muß sie sich durch Tugendübung von der sinnlichen Welt loslösen und dem Übersinnlichen zuwenden, das sie im Erkennen erfassen kann. Aber ihr höchstes Ziel ist es, sich über alles Erkennen und Denken hinaus zu erheben, „vom Wissen abzustehen und vor allem durch Wissen Erfaßbarem[31]“ und zur Vereinigung mit dem Urgrund zu gelangen, in der sie Ruhe und höchste Seligkeit findet. Das kann nur in einem Zustand mystischer Ekstase geschehen, der dem Plotinos selbst nur viermal innerhalb von sechs Jahren zuteil geworden ist und seinem Schüler Porphyrios nur einmal. Damit ist aber nun die Philosophie hinausgeführt über den Bereich des Wissens ins religiöse Gebiet, in die Mystik.

In der Schule Plotins ist die Wendung zum Religiösen immer stärker zum Ausdruck gebracht worden. Sein Enkelschüler Jamblichos (im 4. Jh. n. Chr.) hat im Neu-Platonismus ein theologisches System für alle die Götter der Zeit geschaffen, 360 an der Zahl, diese dabei allerdings im vergeistigten Sinn ausgedeutet; und Proklos (im 5. Jh.) hat dieses System noch ausgebaut, indem er zwischen die Hauptgötter und dem Menschen noch drei Arten göttlicher Wesenheiten einschob: Engel, Dämonen und Heroen. Die Einigung mit der Gottheit wird nach ihm mehr als durch Reinigung der Seele durch Theurgie gewonnen, d. i. durch magische Handlungen, „durch unaussprechliche Zeremonien, durch die heiligen, der Götter würdigen Handlungen, die hoch über aller Vernunft sind, und durch die Kraft unsagbarer, nur den Göttern intelligibler Symbole[32]“. Der Neu-Platonismus endet in Mystizismus. Das letzte Schulhaupt Damaskios (im 5. u. 6. Jh.) machte vollen Ernst mit der Transzendenz des Urgrundes und erkannte, daß sein Verhältnis zur Welt unvorstellbar und unbegreiflich ist. Alle Bestimmungen des Hervorgehens können nur gleichnisweise gel-

ten, aber nicht in Wahrheit. Darüber kann es kein Wissen geben. Zum höchsten Einen und den Ausstrahlungen aus ihm bleibt nur ein irrationales, mystisches Verhältnis übrig.

Die neuplatonische Philosophie bildet in ihrer Weltansicht zugleich eine Theologie des antiken Heidentums, ein System der Götter aller Art, höherer und niederer. Als solche Theologie wurde sie von Kaiser Julian dem Abtrünnigen (im 4. Jh.) zur Grundlage genommen, als er das Heidentum entgegen dem Christentum zu restituieren unternahm. Die neuplatonische Philosophie war aber mehr als eine Theologie. In ihrer Einstellung auf das Heil der Seele, auf Erlösung aus den Banden der Sinnlichkeit, in dem Bestreben nach ekstatischer Vereinigung mit der Gottheit, in der Heranziehung von Weissagung und Magie war sie nicht mehr nur Theologie, sondern ging sie über in ein praktisches Verhalten, in eine tatsächliche Lebensführung, und zwar in eine Lebensführung, die auf das Übersinnliche, Göttliche eingestellt war. Das wird aus dem Leben Plotins berichtet und von so manchem seiner Anhänger[28]. Bezeichnend ist dafür die Version, daß Sopatros, ein neuplatonisches Schulhaupt, im 4. Jahrhundert von Kaiser Konstantin hingerichtet worden sei unter der Beschuldigung, einer Getreideflotte durch Magie den Fahrwind genommen zu haben. Die neuplatonische Philosophie wandte sich an den ganzen Menschen, nicht bloß an den reflektierenden — das tat allerdings auch schon vorher die Stoa und der Epikureismus —, aber sie gestaltete sein Leben aus der Beziehung zu einem höheren, übersinnlichen Reich. Der Neu-Platonismus hatte die kulturelle Funktion einer Religion für die Gebildeten. Er war ein geläuterter Ersatz der traditionellen Religionen. Der Neu-Platonismus setzte wie irgend eine Religion die Welt und das Leben in Beziehung zu übernatürlichen Mächten, zu übersinnlichen Wesenheiten, und diese Beziehung war keine bloß theoretische, sondern war maßgebend für die Lebenspraxis, sie bestimmte die Lebensführung. Und man kann nicht einmal sagen, daß ihm der religiöse Kult gefehlt habe, denn

seine Gottheiten hatten ja alle die vielfachen Kulte, die ihnen tatsächlich da oder dort zuteil wurden. Aber wenn man ihm auch nicht geradezu die Stellung einer Religion zubilligen will, weil er nicht in dem Maß praktiziert wurde wie eine Religion, so war er doch zumindestens ein Ersatz für Religion.

Diesen Charakter hat das werdende Christentum sehr deutlich empfunden. Die einen der Kirchenväter[34] haben die neuplatonische Philosophie als Konkurrentin der christlichen Religion betrachtet, also als ein Phänomen gleicher oder wenigstens nahverwandter Art. und heftig gegen sie polemisiert. Tertullian nennt die Philosophen „die Patriarchen der Häretiker[35]“. Andere Kirchenväter dagegen haben das Christentum als „die wahre und echte Philosophie“ bezeichnet. So erklärte der erste bedeutendere der christlichen Apologeten, Justin (im 2. Jh.), das Christentum für die allein „sichere und heilsame Philosophie[36]“; ebenso hat Origenes das Christentum als die Vollendung der griechischen Philosophie bezeichnet. Auch Augustinus sagt von den Neu-Platonikern, niemand sei dem Christentum näher gekommen als diese, und erklärt das Christentum als „die Einheit von wahrer Religion und Philosophie[37]“.

So war also Philosophie im Altertum zuerst theoretisches Wissen überhaupt, dann Welt- und Lebensansicht, dann auch eine tatsächliche Lebensführung und schließlich fast eine Religion oder doch wenigstens ein Ersatz dafür. Sie hat so sehr verschiedene Funktionen im kulturellen Leben übernommen.

6. Philosophie als weltliches Gesamtwissen.

Der Sieg des Christentums, seine Anerkennung als Staatsreligion im 4. Jahrhundert hatte eine fundamentale Wandlung in der geistigen Stellung der Philosophie zur Folge. In der Zeit der Ausbildung der christlichen Dogmen

hatte die Philosophie noch selbst daran mitgewirkt. Von Apologeten und Kirchenvätern[38] ist die heidnische Philosophie, der Platonismus und der Stoizismus, zum Ausbau der Dogmen verwendet worden. Sobald diese aber in den Grundzügen feststanden (im 4. Jh.), konnte die Philosophie zum Inhalt der christlichen Lehre nichts Wesentliches mehr beitragen. Denn die Welt- und Lebensansicht war durch das Christentum festgelegt. Und diese Welt- und Lebensansicht beruhte nicht auf dem eigenen Erkennen, auf der Vernunft, sondern auf übernatürlicher Offenbarung. Und diese war nicht allgemein immer wieder zu erlangen, sie war nur einigen Auserwählten einmal zuteil geworden und in den heiligen Schriften ein für allemal niedergelegt. Die Welt- und Lebensansicht stand unwandelbar, unantastbar fest. Sie konnte nicht wie bisher in der Philosophie fort- und umgebildet oder gar durch eine andere ersetzt werden; sie konnte nicht einmal kritisiert werden. Auf ihrem bisherigen Arbeitsgebiet, der Welt- und Lebensansicht, konnte sich infolgedessen die Philosophie nicht mehr produktiv betätigen. Jede Selbständigkeit und Neubildung war da von vornherein ausgeschlossen. Allerdings erlahmte die Philosophie selbst auch immer mehr; in der zweiten Hälfte des ersten Jahrtausends wurde sie gänzlich unproduktiv und tradierte nur mehr Exzerpte ihrer Vorzeit.

Die Philosophie erhielt infolgedessen eine andere, eine neue Stellung und Aufgabe. Sie stand neben der Theologie als die Erkenntnis aus eigener Einsicht, als das „natürliche Licht" gegenüber der Offenbarung, wie es Thomas von Aquino klar ausgesprochen hat. Als solche Erkenntnis umspannte sie alles, was auf diesem Weg zu erkennen war, an weltlichen und auch geistlichen Dingen. Sie wurde so wieder zum natürlichen Wissen überhaupt, zum menschlichen Gesamtwissen, wie in ihren Anfängen. Sie umfaßte nach überkommener Einteilung die Metaphysik als die allgemeine Lehre vom Sein, die Physik als die Lehre von der Natur und die „sieben freien Künste": Grammatik, Rhetorik, Dialektik, Arithmetik, Geometrie, Astronomie und Musik.

theorie. „Philosophie“ ist nun wieder gleichbedeutend mit theoretischem Wissen und „Philosoph“ bedeutet einfach „Gelehrter“. „Lapis philosophorum“ ist nicht „der Stein der Weisen“, sondern „der Gelehrten“ (so wie ein anderes Produkt der Alchemisten „lana philosophica“ hieß). Diese mittelalterliche Bedeutung von „Philosophie“ hat sich teilweise auch noch in der Neuzeit erhalten, so im Titel der Sitzungsberichte der englischen Akademie der Wissenschaften „Philosophical Transactions of the Royal Society“, die nur naturwissenschaftliche Abhandlungen enthalten und mit Philosophie im spezifischen Sinne so wenig zu tun haben wie Newtons physikalisches Hauptwerk „Principia mathematica philosophiae naturalis“, 1687. Und sie lebt heute noch fort in der Bezeichnung „Philosophische Fakultät“ für die rein theoretischen Fächer gegenüber den praktischen Fächern der Jurisprudenz und der Medizin.

Das mittelalterliche Wissen entsprang nicht aus selbständiger Forschung, sondern aus Schriften, aus der zunächst spärlichen Überlieferung aus dem Altertum. Der Naturforschung und der Philologie stand damit kein weiter Raum offen und die eigene Kraft dazu war noch gering. Dazu kam, was von ausschlaggebender Bedeutung war, daß das Studium ausschließlich von Geistlichen betrieben wurde, zuerst in den Klöstern und Dom-Schulen, dann auf den Universitäten. Infolgedessen stand das theologische Interesse durchaus im Vordergrund. Darum stand die Aufgabe, die der natürlichen Erkenntnis, der „Philosophie“, in erster Linie und als hauptsächliche erwuchs, im Dienst der Theologie. Es war dieselbe, welche die Philosophie schon bei den Kirchenvätern (Clemens von Alexandrien und Origenes) gehabt hatte: die geoffenbarten Lehren in eine systematische Ordnung zu bringen und auch durch Vernunftgründe einsichtig zu machen. Es war das Unternehmen, die Dogmatik zu rationalisieren (das zum erstenmal schon der Kirchenvater Gregor von Nyssa [im 4. Jh.] versucht hatte).

Es ist von besonderem Interesse, daß dieses Unternehmen zunächst dazu führte, der Vernunfterkenntnis die übergeordnete, entscheidende Stellung zu geben. Sie sollte über die Wahrheit entscheiden, auch in Bezug auf die religiösen Lehren. Im 9. Jahrhundert hatte Johannes Scottus Eriugena der Vernunft den Vorrang vor der Autorität zugesprochen und im 11. Jahrhundert wurden (von Berengar von Tours, Roscelinus u. a.) grundlegende Dogmen mit rationalen Argumenten bestritten, so die Unsterblichkeit der Seele, die Geburt Christi aus einer Jungfrau, die Erlösung durch seinen Tod und seine Auferstehung, die Verwandlung der Substanzen im Abendmahl, die Dreieinigkeit. Das hatte aber einen vernichtenden Rückschlag zur Folge. Das rationale Erkennen, die „Philosophie", wurde ausdrücklich der Kirchenlehre untergeordnet. Kam es zu einem Widerspruch zwischen beiden, dann mußte das rationale Ergebnis als Irrlehre aufgegeben werden. Das hat von der Mitte des 11. Jahrhunderts an[39] unzweideutig festgestanden.

Aber so wie in geistlichen war auch in weltlichen Dingen das mittelalterliche Wissen auf Autoritäten gestellt. Man betrachtete die überlieferten Lehren, vor allem — aber nicht bloß — die des Aristoteles, als feststehende Wahrheiten, die man sich nur anzueignen hatte und die man unbedenklich für weitere Benützung zur Grundlage nehmen konnte. Eine selbständige kritische Haltung gegenüber der Überlieferung war nur ausnahmsweise vorhanden. Man erging sich in ihrer immer erneuten Kommentierung, Darstellung und Zusammenfassung.

Das Verfahren, das in der Philosophie zur Anwendung kam, war durch die Aufgabe: intellektuelle Bewältigung und Verarbeitung eines gegebenen Materials, bestimmt. Dazu mußte dieses zuerst verstanden und dann geordnet werden; es mußte gegliedert und wieder zusammengefaßt und in ein System gebracht werden. Dazu diente Definition und Klassifikation, weiters die Vergleichung und Vereinheitlichung,

Harmonisierung bei Divergenzen. Das erforderte Argumentation und Beweis durch logisches Schließen. Das Verfahren bestand also in der logischen Durcharbeitung des Materials. Es war die „dialektische“ Methode. Darum liegt auch auf dem Gebiet der Logik die weitaus bedeutendste produktive Leistung der mittelalterlichen Philosophie.

Das große und kühne Unternehmen der Rationalisierung der christlichen Lehren ist mit naivem Optimismus begonnen worden. Unter Berufung auf Augustin ist im 9. Jahrhundert Johannes Scottus Eriugena von der Gleichsetzung von wahrer Philosophie und wahrer Religion ausgegangen und hat einen Widerspruch zwischen beiden für unmöglich erklärt, weil sie denselben Ursprung in der göttlichen Weisheit haben. Dabei ist er allerdings in Konflikt mit der Kirche geraten und als häretisch erklärt worden. Mit derselben Zuversicht wollte Anselm von Canterbury im 11. Jahrhundert die Theologie durch die Dialektik unterbauen, um den Glauben in Wissen zu verwandeln. Er glaubte, ohne Heranziehung der Offenbarung allein durch Vernunftgründe das Dasein Gottes und die Trinität, die Menschwerdung Christi und die Erlösung durch ihn erweisen zu können. Aber auf dem Höhepunkt der Scholastik im 13. Jahrhundert hat Thomas von Aquino (wie zum Teil schon sein großer Lehrer Albertus Magnus) erkannt, daß eine stattliche Reihe wichtigster Dogmen rational nicht zu erweisen ist: die Menschwerdung des Logos in Christus, die Auferstehung des Fleisches und das Jüngste Gericht und die ewige Seligkeit oder Verdammung, das Fegefeuer, die Schöpfung der Welt, die Lehre von der Erbsünde und von den Sakramenten. Schon am Ende desselben Jahrhunderts hat Johannes Duns Scotus einen strengen Beweis für die Eigenschaften Gottes, wie Allmacht, Allgegenwart, Gerechtigkeit, Vorsehung, und für die Unsterblichkeit der Seele für unmöglich erklärt. Und eine Generation später, in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts, ist Wilhelm von Ockham zu dem

Schluß gekommen, daß alle Glaubensartikel, selbst das Dasein Gottes, durch Vernunft weder bewiesen noch auch nur wahrscheinlich gemacht werden können, was freilich seine Exkommunikation mitveranlaßte. War bis dahin die Theologie noch in eine des natürlichen Lichts (naturalis) und in eine geoffenbarte (revelata) zerfallen, so wurde damit jetzt die ganze Theologie dem Glauben überwiesen. Das war das Ergebnis der Entwicklung des logischen Denkens in der Scholastik, das, immer besser geschult, immer strengere Anforderungen an die Stichhältigkeit von Beweisen stellte und immer schärfer logische Unzulänglichkeit durchschaute. (Übrigens hatte gleich ein Zeitgenosse Anselms von Canterbury, der Mönch Gaunilo, dessen Gottesbeweis als Fehlschluß erkannt, wie ihn auch Thomas von Aquino widerlegte.) Aber kritische und skeptische Konsequenzen in Bezug auf den Glaubensinhalt wurden daraus noch nicht gezogen. Die Glaubenslehren wurden deshalb noch keineswegs als der Vernunft widerstreitend betrachtet, sondern als übervernünftig; wie sie nicht beweisbar waren, so auch nicht widerlegbar.

Aber diese Entwicklung hatte eine andere Folge. Das negative Ergebnis in Bezug auf eine rationale Theologie lenkte naturgemäß das Interesse von der Theologie überhaupt ab und dafür trat das weltliche Wissen stärker in den Vordergrund. Dieses war von vereinzelten Gelehrten seit dem 10. Jahrhundert immer wieder gepflegt worden[40], zuerst auf Grund von Übersetzungen mathematischer, astronomischer und medizinischer Werke aus dem Arabischen. Als aber im 13. Jahrhundert neben den übrigen Werken des Aristoteles auch seine naturkundlichen Schriften bekannt wurden, hatte dieses Studium einen starken Antrieb erhalten. Albert von Bollstädt, der Lehrer des Thomas von Aquino, wegen seiner umfassenden Kenntnisse „der Große“ genannt (im 13. Jh.), hatte den Inhalt dieser Schriften ausführlich dargestellt und zahlreiche eigene Beobachtungen, vor allem über Tiere und Pflanzen, beigefügt. Dietrich von Freiberg in Sachsen (im 13. Jh.) hatte

bereits eine richtige optische Erklärung des Regenbogens gegeben. Petrus Peregrinus von Maricourt und Roger Bacon (im 13. Jh.) — nicht zu verwechseln mit Francis Bacon im 16. und 17. Jahrhundert — hatten die Wichtigkeit des Experiments erkannt, auf das auch schon Albertus Magnus hingewiesen hatte.

Aber all das wurde in Schatten gestellt durch die Leistungen für die Naturwissenschaft, welche die Schule Wilhelms von Ockham in Paris im 14. und 15. Jahrhundert vollbracht hat[41]. Von dieser Schule wurde eine Wendung von grundsätzlicher Bedeutung vollzogen, die Abwendung von der aristotelischen Naturauffassung. Buridan (im 14. Jh.) leitete eine mechanische Auffassung der Wurfbewegung ein und wandte sie auch auf die Bewegung der Himmelskörper an, im Gegensatz zur Lehre des Aristoteles, nach der die Himmelskörper durch übersinnliche Intelligenzen bewegt werden. Damit war der entscheidende Schritt zu einer Mechanik des Himmels getan. Albert von Sachsen, der erste Rektor der Wiener Universität (1365)[42], führte die mechanische Auffassung der Bewegung fort und suchte die Fallbewegung naturgesetzmäßig zu erfassen, in einem Fallgesetz, das zwar noch nicht richtig war. Aber Nicolaus von Oresme stellte es gleich darnach zutreffend auf, in derselben Weise, wie es zweieinhalb Jahrhunderte später Galilei formuliert hat. Nicolaus von Oresme hat aber auch bereits fast zwei Jahrhunderte vor Kopernikus mit aller Klarheit ausgesprochen, daß nicht der Himmel sich um die Erde dreht, sondern daß die Erde rotiert[43]. Und er hat auch schon zweieinhalb Jahrhunderte vor Descartes die analytische Geometrie der Koordinaten konzipiert[44]. Es war eine Umwälzung in der Naturauffassung, die von der Pariser Ockhamisten-Schule herbeigeführt wurde. Eine wissenschaftliche Auffassung, zunächst der Mechanik, wurde an Stelle der aristotelischen Naturphilosophie eingeführt. Ihre Gedanken wurden durch Vermittlung Alberts von Sachsen nach Italien

gebracht, wo dann Galilei auf diesen Grundlagen eine wissenschaftliche Mechanik errichtete und damit die Entwicklung der neuzeitlichen Naturwissenschaft begann.

7. Die Philosophie als Welt- und Lebensansicht.

Durch die Scholastik hatte man denken gelernt; die Fähigkeit zu geistiger Bewältigung hatte sich so weit entwickelt, daß man reif wurde zu selbständigem Denken und Forschen. Es setzte infolgedessen ein Prozeß der geistigen Verselbständigung ein, der zur Emanzipation von der Scholastik und dann auch von der Vorherrschaft der Kirchenlehre führte. Das macht die geistige Signatur des 15. und 16. Jahrhunderts aus, einer typischen Übergangszeit.

Die Opposition gegen die Scholastik wurde vom Humanismus geführt. Indem er die klassischen Schriftsteller, in erster Linie die lateinischen, in ihrer Allgemeinheit zur Geltung brachte, wurde eine weltliche Bildung und Geisteshaltung begründet und der scholastischen, die im wesentlichen eine geistliche war, entgegengestellt. Die Überwindung der Scholastik leitete sich mit der Loslösung vom Aristotelismus ein, wie sie von den Ockhamisten zuerst auf dem Gebiet der Naturerkenntnis vollzogen wurde. Man wandte sich kritisch gegen ihn und bekämpfte ihn[45]. Aber da man noch nicht imstande war, ihn durch Eigenes zu ersetzen, erhob man statt des Aristoteles andere Philosophen des Altertums auf den Schild, zuerst Platon — in Florenz wurde Mitte des 15. Jahrhunderts eine platonische Akademie errichtet, die von großem Einfluß war —, vereinzelt wurde auch der Epikureismus erneuert, später (im 16. Jh.) auch der Stoizismus[46] und der Skeptizismus[47]. Aber dann machte man sich von der mittelalterlichen Geisteshaltung, sich auf Autoritäten zu berufen, überhaupt frei und forderte eigene Forschung und selbständiges Denken. Man bekämpfte die scholastische Methode[48] und proklamierte als ein neues Verfahren für die Naturerkenntnis — noch vor Galilei — die Erfahrung

und das Experiment[49]. Telesio gründete um 1500 in Neapel die erste Gesellschaft für experimentelle Naturforschung, die das Vorbild für viele andere wurde. Die auf Erfahrung sich gründende Induktion hat dann vor allem Francis Bacon (anfangs des 17. Jh.) gegenüber der scholastischen Methode programmatisch entwickelt[50]. Aber man kam zunächst über die bloße Forderung noch nicht hinaus. Die Naturbetrachtung war in dieser Zeit noch wesentlich naturphilosophische Spekulation, nicht Naturwissenschaft. Sie war noch von mystischen Gedanken durchdrungen, von neuplatonischen und kabbalistischen, sie war mit Astrologie, Alchemie und Magie verbunden.

In diesem Kampf gegen den Aristotelismus und die Autoritäten überhaupt und gegen die Scholastik bahnte sich auch die Emanzipation von der Theologie an, der die Philosophie bisher untergeordnet war. Diese Emanzipation wurde zuerst in der Lehre von einer zweifachen Wahrheit versucht, nämlich daß etwas, das nach der kirchlichen Lehre falsch ist, in der Philosophie doch wahr sein könne, daß also die Wahrheit in der Philosophie unabhängig sei von der Wahrheit in der Theologie. So suchte schon um die Mitte des 13. Jahrhunderts Siger von Brabant seine häretischen Lehren auf diese Weise zu decken und wieder zu Beginn des 16. Jahrhunderts Petrus Pomponatius seine Lehre, daß die menschliche Seele sterblich sei. Von der Kirche wurde natürlich die Lehre von der zweifachen Wahrheit verworfen. Um dieselbe Zeit trat Macchiavelli in seinen Schriften der Kirche nicht nur politisch entgegen, sondern setzte auch der christlichen Religion die altrömische als die bessere für das Leben entgegen. Aber eine solche radikale Emanzipation von der Kirchenlehre, die in der Renaissance keineswegs vereinzelt war, fand in der Philosophie noch keinen theoretischen Ausdruck. Die Unabhängigkeit der rationellen Erkenntnis, der weltlichen Wissenschaft von der Religion, wurde erst ein Jahrhundert später von Francis Bacon ausgesprochen, aber noch immer jede Kritik

der Religion durch sie abgelehnt. Und als Spinoza 1670 in dem Tractatus theologico-politicus die Freiheit der Philosophie gegenüber der Religion forderte und ihr allein die Entscheidung über die Wahrheit zusprach, die Theologie hingegen auf das Gebiet der Frömmigkeit und des Gehorsams verwies, wurde diese Schrift verboten und noch im Veröffentlichungsjahr erschienen zwei Widerlegungsschriften, im Jahr 1674 drei weitere und noch zwei in den beiden folgenden Jahren, in denen er als Gottesleugner, als „irreligiosissimus autor" bekämpft wurde.

Aber die rationale Erkenntnis war unterdessen doch wenigstens in der Sache selbständig geworden. Das geschah in zweifacher Weise: Einerseits wurden im Anfang des 17. Jahrhunderts selbständige Fachwissenschaften entwickelt. Die Mechanik und die Astronomie erhielten neue Gestalt durch Galilei und Kepler und im selben Jahrhundert ihre großartige gemeinsame Begründung durch Newton. Sie sind dadurch von der scholastischen Naturphilosophie losgelöst worden, daß sie nun nach einer eigenen, neuen Methode betrieben wurden. Sie wurden nicht mehr allein auf dialektische Reflexion gegründet, sondern es war die Notwendigkeit erkannt und auch erfüllt, diese an Beobachtungen und Experimenten zu prüfen. Die Physik wurde durch das Experiment auf eine neue Grundlage gestellt, die Astronomie durch das Fernrohr, die Biologie durch das Mikroskop, die Mathematik durch die Algebra und die Differentialrechnung, die Geschichtsschreibung durch Urkunden und Dokumente außer den bisher allein benützten literarischen Quellen; die Philologie bildete die Textkritik in wissenschaftlicher Weise aus und sammelte ihr Material in riesigen Wörterbüchern. Der Wissensstoff wuchs weit über den der Vergangenheit hinaus und damit spaltete sich das einheitliche Gesamtwissen in Spezialwissenschaften — und in die Philosophie. Im 17. Jahrhundert hat sich der antike Prozeß wiederholt: innerhalb des weltlichen Wissens haben sich Sondergebiete voneinan-

der geschieden: die Philosophie im spezifischen Sinn und spezialistische Fachwissenschaften.

Denn anderseits nahm das rationale Erkennen nun auch die Fragen der Welt- und Lebensansicht auf und suchte sie aus eigenem zu beantworten[51]. Giordano Bruno entwikkelte Ende des 16. Jahrhunderts aus dem neuen kopernikanischen Weltbild, wenn auch noch in Anlehnungen an antike Philosopheme, eine System der Welt, das sich über die Beschränktheit des aristotelisch-scholastischen weit erhob. Statt der aristotelischen Gestirnssphären, die übereinander die Erde überwölbten, dehnte er den Raum ins Unendliche und ebenso die Zeit. Die Erde, nicht mehr im Mittelpunkt des Universums, und das Sonnensystem wurde ihm nur mehr eine Welt unter zahllosen anderen. Im Weltall, nicht außerhalb dessen, sah er den göttlichen Geist wirksam. Er mußte diese Kühnheit freilich noch mit dem Tod büßen; 1600 wurde er verbrannt.

Auf Grund der neuen Naturwissenschaft, vor allem Galileis, entwickelte im 17. Jahrhundert Thomas Hobbes ein philosophisches System, in dem die Philosophie bereits mit völliger gedanklicher Selbständigkeit in radikaler Einseitigkeit einen neuen Weg ging. Die Welt besteht nach ihm nur aus Körpern, alle Vorgänge in ihr sind Bewegungen und alle sind nach Gesetzen kausal bestimmt, auch die seelischen, und darum berechenbar. Darum bezeichnet man eine solche Weltauffassung als mechanistisch und in Hinsicht darauf, daß durch die Gesetzmäßigkeit jedes Geschehen eindeutig bestimmt ist, als „Determinismus". Dieses Weltbild stand in völligem Gegensatz zum aristotelischen und christlichen, in dem überall, im Kleinen und im Großen, Zwecke walten. Es war gemäß der Gesetzmäßigkeit der neuen Mechanik gedacht. Nicht minder radikale Ansichten vertrat Hobbes in Bezug auf das sittliche und religiöse Leben. Sittlichkeit beruht auf der Organisation des sozialen Lebens im Staat, darum wird, was gut und was böse ist, durch die Machthaber im

Staat bestimmt, nicht daß es an sich gut oder böse wäre. Und ebenso wird die Religion durch den Staat festgesetzt — eine Theorie des Absolutismus. Daß diese Ansichten Gegenschriften hervorriefen und noch ohne Nachwirkung blieben, ist nur natürlich.

Sein Zeitgenosse René Descartes stellte hingegen ein philosophisches System auf, das in seinen Grundlinien die herkömmliche Weltansicht zum Teil festhielt, zum Teil aber neu gestaltete. Die Welt besteht nach ihm aus zwei ganz verschiedenen Substanzen, der körperlichen und der seelischen. Die körperliche Welt faßte er im Sinn der neuen Naturwissenschaft rein mechanistisch auf, als bestimmt durch die Gesetze der Bewegung. Im Gegensatz zu Aristoteles betrachtete er auch die Lebewesen, auch die höheren Tiere, als seelenlose Maschinen. Die Seele dachte er hingegen in der herkömmlichen Weise als ausdehnungslose, immaterielle Substanz, aber nicht wie bei Aristoteles als Organisatorin des Leibes, jedoch in Wechselwirkung mit ihm stehend und als unsterblich. Eine besondere Rolle spielt Gott in seinem System, nicht bloß als Schöpfer und Erhalter der Welt und als Vermittler der Wechselwirkung zwischen Leib und Seele, sondern auch als Grundlage der Erkenntnis. Aber auch sein System verfiel noch einem kirchlichen und einem königlichen Verbot und durfte an der Pariser Universität nicht vorgetragen werden.

Die Zwei-Substanzen-Lehre des Descartes war ein dualistisches Weltsystem. Spinoza gestaltete daraus ein einheitliches, ein monistisches, indem er das Körperliche und das Seelische als bloße Eigenschaften einer einzigen Substanz auffaßte. Diese eine Substanz, die Natur, identifizierte er mit Gott, der damit im Gegensatz zu seiner überlieferten Stellung außerhalb der Welt in diese selbst hineinversetzt wurde. Gott wirkt in der Natur und die Natur ist darum göttlich. Damit trat eine neue, ganz andersartige Weltansicht, der Pantheismus, neben den sonst vertretenen Theismus. Aus der einen göttlichen Substanz geht alles einzelne Sein und Geschehen mit gesetzlicher Notwendigkeit

hervor, auch im Seelenleben, so daß, wieder im Gegensatz zur überlieferten Ansicht, eine Freiheit des Willens darin nicht besteht. Das Ziel des Lebens sah Spinoza in der Befreiung des Geistes von der Knechtschaft unter den Leidenschaften, und diese Freiheit wird gewonnen durch Erkenntnis. Das höchste Glück sah er in der Liebe zu Gott, die aus der Erkenntnis der göttlichen Welt hervorgeht. Dieses System erregte so sehr Widerspruch — auch Leibniz und dessen Schüler Wolff haben Widerlegungen verfaßt —, daß es in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts fast unterdrückt war, bis Lessing 1780 wieder dafür eintrat.

Wieder eine andere Weltansicht entwarf noch im 17. Jahrhundert Gottfried Wilhelm Leibniz. Nach ihm besteht die Welt nicht aus einer und nicht aus zwei, sondern aus einer Vielheit von Substanzen, die alle einfach, unausgedehnt und immateriell sind: Atome seelischer Art; er nennt sie „Monaden". Sie sind nur dadurch voneinander verschieden, daß sie jede die Welt in anderer Weise mehr oder weniger klar vorstellen. Gott ist die Ur-Monade, aus der alle anderen hervorgegangen sind. Es gibt somit in der Welt nichts als Seelenhaftes. Was uns als materieller Körper erscheint, ist nur ein System solcher unkörperlicher Monaden. Diese Ansicht wird als „Spiritualismus" bezeichnet — was von „Spiritismus" wohl zu unterscheiden ist. Weil die Welt von Gott geschaffen ist, kann sie nur die beste aller möglichen Welten sein. Dann muß aber die Tatsache, daß es so viel Übles in der Welt gibt, damit vereinbart werden können — das Problem der „Theodizee". Sie erklärt sich daraus, daß sie eine notwendige Folge der Endlichkeit der Welt und ihrer Glieder und damit ihrer Begrenztheit und Unvollkommenheit ist. Und das Böse, moralisch Schlechte in der Welt wird verständlich als das unvermeidliche Korrelat der menschlichen Freiheit der Willensentscheidung. Leibniz suchte in seinem System die theologische Weltansicht mit der naturwissenschaftlichen, den aristotelischen Gesichtspunkt der Zwecke mit der neuen mechanischen Gesetzmäßig-

keit zu harmonisieren. Deshalb konnte es, durch Christian Wolf zu einem umfassenden System erweitert, im 18. Jahrhundert in Deutschland weiteste Verbreitung finden. Auch in England vertrat Bischof George Berkeley eine spiritualistische Weltansicht, indem er ebenfalls die Existenz körperlicher Substanzen negierte und nur geistige Substanzen annahm.

So hat das rationale Erkennen im großen 17. Jahrhundert mehr oder weniger unabhängig von der Theologie, teilweise sogar in Widerspruch zu ihr, eine Reihe von Weltbildern entworfen. Die Philosophie hat damit ihr altes Thema, die Welt- und Lebensansicht, wieder aufgenommen und selbständig behandelt.

Wie die engere Bedeutung der Philosophie aus ihrer allgemeinen als weltliche Wissenschaft überhaupt herausgewachsen ist, wie sehr sie mit dieser noch zusammenhängt, zeigt sich noch deutlich in den Werken dieser Denker. Descartes hat die Grundlegung seiner Weltansicht noch unter dem Titel gegeben „Meditationes de prima philosophia“ (1641), also noch unter derselben Bezeichnung wie bei Aristoteles. Eine zweite, systematische Darstellung von ihm erschien 1647 allerdings mit dem Titel „Principia philosophiae“. Aber damit war noch die Philosophie im alten Sinn von Wissenschaft überhaupt gemeint. Denn was ihren Inhalt ausmacht, entfernt sich sehr weit von Philosophie im spezifischen Sinn. Nur der erste Teil hat die Prinzipien der menschlichen Erkenntnis zum Gegenstand, und der macht nur ein Siebentel des ganzen Umfanges aus. Alle übrigen Teile bringen reine Naturwissenschaft. Der zweite Teil handelt von der Mechanik und gibt eine Korpuskular-Theorie, der dritte von der Astronomie, der vierte von der Physik (von der Schwere, dem Wesen der Wärme, dem Magnetismus usw.); und am Schluß folgen zehn Tafeln mit den dazu nötigen Illustrationen, gewiß keine normale Ausstattung eines philosophischen Werkes! Leibniz hat mehr Schriften aus anderen Gebieten (der Mathematik und Physik,

des Rechts, der Geschichte, der Etymologie, der Theologie) verfaßt als philosophische. Und selbst Kant hat noch vor seinem Hauptwerk rein naturwissenschaftliche (physikalische, geographische, anthropologische) Schriften geschrieben[52]. Philosophie erscheint auch im 18. Jahrhundert noch unter der charakteristischen Bezeichnung „Weltweisheit", z. B. „Erste Gründe der gesamten Weltweisheit" von Gottsched, 1734, also Prinzipien des weltlichen Wissens.

Wenn sich auch die Philosophie im 17. Jahrhundert von der Theologie unabhängig gemacht hatte, hielt sie sich doch im allgemeinen zumeist noch innerhalb ihres Rahmens. Aber es blieb nicht bei der bloßen Trennung, so daß Philosophie und Theologie jede ihren eigenen Weg gingen, sondern die Philosophie griff bald auch in das religiöse Gebiet hinüber. Herbert von Cherbury wollte in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts die tatsächlichen Religionen durch eine natürliche oder Vernunft-Religion ersetzen. Es war schon im 16. Jahrhundert mehrfach der Gedanke ausgesprochen worden[53], daß in den Religionen ein gemeinsamer Gehalt enthalten sei. Herbert von Cherbury stellte als diesen Gehalt fünf Thesen auf und nahm diese zur Grundlage einer allgemeinen Religion. Daraus entwickelte sich dann eine freie, undogmatische Haltung gegenüber der Religion, die der „Freidenker" und des „Deismus" (zum Unterschied vom „Theismus" des Christentums), die namentlich im 18. Jahrhundert in England wie in Frankreich und Deutschland Verbreitung fand.

Im 18. Jahrhundert fühlte sich die Philosophie bereits so selbständig und stark genug, um sogar zur Kritik der Religion überzugehen. Voltaire bekämpfte kirchliche Lehren wegen ihrer Unverträglichkeit mit der neuen Naturwissenschaft und Astronomie und vertrat ihnen gegenüber den Deismus. Ein „Freigeist" zu sein, trug nicht mehr den Makel des Ketzertums, sondern lag in der Linie der Aufklärung. Rousseau stellte sich der ganzen Kultur kritisch gegenüber und erklärte sie für Entartung vom — idealisierten — Naturzustand. Die Selbständigkeit und geistige Un-

abhängigkeit der Philosophie ging nun so weit, daß man es wagte, ein System aufzustellen, das zu allen herkömmlichen Ansichten in schärfstem Widerspruch stand. Julien Offray de Lamettrie betrachtete in seiner Schrift „L' homme machine" 1748 den Menschen unter dem Gesichtspunkt einer Maschine, körperlich und seelisch als gesetzmäßig determiniert. Die Seele hielt er für materiell und ausgedehnt. Das Dasein Gottes negierte er. Und für das einzig Wertvolle erklärte er den sinnlichen Genuß. Noch bestimmter und schärfer und in systematischer Weise stellte Baron v. Holbach diese Lehren in seinem „Système de la nature", 1770, dar: den (strengen) Materialismus, daß das Seelische nicht vom Körperlichen wesensverschieden, sondern ebenfalls materiell sei, und im Zusammenhang damit den mechanistischen Determinismus, die Bestreitung Gottes — den Atheismus — und als Grundlage der Moral den Egoismus. Es ist charakteristisch für die Zeit, daß einerseits eine frühere Schrift Lamettries über die völlige Abhängigkeit der seelischen Erscheinungen vom Zustand des Körpers auf Beschluß des obersten Gerichtshofes in Paris vom Scharfrichter verbrannt und er selbst als Militärarzt entlassen wurde, daß ihn aber dann anderseits Friedrich der Große in seine Akademie der Wissenschaften in Berlin aufnahm und ihm nach seinem Tod selbst den Nachruf hielt.

Seit dem Anfang des 18. Jahrhunderts hatte man sich, besonders in England, eingehend mit den Grundfragen der Moral beschäftigt, vor allem Shaftesbury und Hutchinson. Auch die Schönheit und die Kunst wurden in den Kreis der Betrachtung gezogen. Im 17. Jahrhundert war die Philosophie nur auf den Kreis der Gelehrten beschränkt. Sie war nur diesen zugänglich und nur für den bestimmt, der lateinisch konnte und auch für eine Korpuskular-Theorie Interesse hatte; sie war nur Gipfel solcher Theoriebildung. Hingegen fand sie im 18. Jahrhundert, im Zeitalter der Aufklärung, auch das Interesse des gebildeten Publikums. Philosophische Fragen wurden in

einer ausgedehnten Literatur in populärer Form behandelt. Man wollte seine Ansichten auf Vernunft gründen, nicht auf die Tradition. Es ist charakteristisch dafür, daß bei allen sechs deutschen Schriften Wolfs die Titel beginnen „Vernünftige Gedanken von . . .[54]“. Welche Rolle das Wissen nun in der Allgemeinheit spielte, dafür ist auch die große französische Enzyklopädie des gesamten Wissens und der Künste (1751 — 72) symptomatisch. Aus der Philosophie (besonders Lockes) erwuchsen die Ideale des Liberalismus: Freiheit, Toleranz, Menschenrechte. Von ihnen waren die amerikanische Revolution 1776 und die französische 1789 und die Revolutionen von 1848 getragen. Die Philosophie sollte von Aberglauben und Vorurteilen freimachen (wie seinerzeit der Epikureismus), sie sollte auch wieder die Lebensführung leiten und dem Menschen zu seinem Glück verhelfen. Die Philosophie erhielt wieder zugleich eine praktische Bedeutung, nicht bloß eine theoretische, ähnlich wie in der hellenistisch-römischen Zeit.

Ein neues philosophisches System, größer und vollständiger als alle vorausgegangenen, gab Emanuel Kant in seinen drei Kritiken (Kritik der reinen Vernunft, Kritik der praktischen Vernunft, Kritik der Urteilskraft), von dem noch später (S. 40) die Rede sein wird. Auf ihm fußen die großen deutschen Systeme in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts von Fichte, Schelling und Hegel und ihrem Antipoden Schopenhauer.

Fichte sah die Welt unter dem Gesichtspunkt der Moral. Die Welt ist eine Schöpfung des Geistes; auch das, was nicht Ich ist, wird vom Ich in Empfindung und Denken hervorgebracht. Das Ich schafft sich damit etwas, das ihm gegenübersteht, damit es ein Feld für sein Handeln erhält, in dem es seine Pflicht erfüllen kann. Denn es kommt alles auf die Erfüllung des Sittengesetzes an; die Welt ist nur das versinnlichte Material der Pflicht.

Schelling, der sich in seiner Philosophie mehrfach

gewandelt hat, hat zuerst ein pantheistisches System der Identität von Natur und Geist aufgestellt, das von großem Einfluß war. Die Welt geht aus einem indifferenten Absoluten in einer Folge von Stufen hervor, indem das Absolute sich in den Gegensatz von Natur und Geist spaltet und sich dann wieder in diesen beiden als identisch erkennt. Die Natur ist ihm ein großer Organismus, in dem das Unbelebte und das Belebte durch eine Weltseele als Lebensprinzip miteinander zu einer Einheit verbunden sind.

Diese Grundgedanken hat Hegel in einem großangelegten System „auf eine logische Form gebracht" (wie Schelling sagte[55]). Statt des indifferenten Absoluten setzte er die Vernunft als den Ursprung und das Wesen der Welt. In einem logisch-„dialektischen" Prozeß (siehe später S. 57 f.) geht aus der Vernunft, der „Idee", die Natur hervor als etwas ganz Andersartiges und im Geist kommt die Idee zum Bewußtsein ihrer selbst, kehrt sie wieder zu sich zurück. Die Welt ist die stufenweise Entfaltung der göttlichen Vernunft. Darum ist alles, was ist, vernünftig. Damit wurde der Gedanke der Entwicklung in die Weltauffassung grundlegend eingeführt.

Schopenhauer hingegen sah die Welt in einem ganz anderen, neuen Licht — oder besser: Dunkel: als sinnlose Ausgeburt eines irrationalen Willens, der das Wesen der Welt bildet gegenüber ihrer sinnfälligen Erscheinung. Nur in dieser liegt die Vielfalt, die Zerspaltung in Individuen besteht nur in der Vorstellung; in Wahrheit ist es nur ein einziger Wille. Wenn die Individuen in Tier- und Menschenwelt sich bekämpfen und vernichten, wütet der eine Wille nur gegen sich selbst. Er ist seinem Wesen nach unstillbares Begehren. Denn da er immer wieder von neuem will, bleibt er notwendig unbefriedigt. Ein tiefer Pessimismus wird damit unvermeidlich — als eine neue Haltung gegenüber der Welt.

Vom 17. bis ins 19. Jahrhundert folgte ein großes philosophisches System auf das andere, immer freier, immer größer sich ge-

staltend. Es war das große Zeitalter der Philosophie. Dadurch hat das seine Ausprägung erhalten, was man heute unter Philosophie versteht: ein nicht-theologisches System der Welt- und Lebensansicht.

8. Philosophie als Erkenntnislehre.

Aber während dieser reichen Entfaltung nagte schon der Wurm im Kern der wachsenden Frucht. Alle diese Systeme waren miteinander unverträglich. Jedes sah die Welt anders; sie bauten nicht an einem gemeinsamen Bau, sondern jedes führte immer einen neuen auf. Im Altertum hatte der Zwiespalt der philosophischen Schulen den Skeptizismus erzeugt; in der Neuzeit rief er die Erkenntniskritik hervor. John Locke, der diese Richtung inaugurierte, hat das in der Einleitung (und in § 7) seines grundlegenden Buches „Versuch über den menschlichen Verstand" 1690 unzweideutig ausgesprochen: „Ich meinte, daß der erste Schritt für eine befriedigende Untersuchung jener Dinge, in die der Mensch sich so leicht vertieft, darin bestände, daß man die eigenen geistigen Vermögen überschaue, seine Kräfte prüfe und sehe, wofür sie geeignet sind." Über die Grundlagen der Erkenntnis hatte schon Aristoteles Untersuchungen angestellt und ebenso die stoische Schule, und Descartes hatte außer in seinen „Meditationes" auch in einem eigenen „Discours de la méthode" (1637) davon gehandelt, zu dem Zweck, „um die Vernunft gut zu leiten und die Wahrheit in den Wissenschaften zu suchen", wie der Untertitel lautet. Aber diese Untersuchungen dienten hier wie dort nur dazu, um die Grundlagen für das eigene System zu bereiten. Bei Locke hingegen haben seine viel ausführlicheren Untersuchungen das Ziel, dadurch „den Grad der Gewißheit der Erkenntnis bestimmen und die Grenzen zwischen Meinen und Wissen erforschen" zu können, also das Ziel einer Kritik.

Und diese Kritik führte David H u m e zu einem radikalen Ergebnis fort[56]. Die beiden Grundbegriffe der philosophischen Systeme, der der Substanz, der ihnen für den Aufbau der Welt die Grundlage gab, und der der Kausalität, der für den Beweis Gottes so wichtig war, wurden von ihm zersetzt. Von der Substanz haben wir keine Erkenntnis, denn wir wissen nur von unseren Wahrnehmungen, und darin ist sie nicht enthalten. Und ebensowenig ist eine notwendige Verknüpfung von Ursache und Wirkung erkennbar; sie wird weder durch Wahrnehmungen gegeben, noch läßt sie sich durch den Verstand deduzieren. Sie ist nur eine gewohnheitsmäßige Verknüpfung in unserem Geist. Darum sind beide Begriffe für die Konstruktion solcher Weltbilder, wie sie die philosophischen Systeme unternahmen, nicht verwendbar.

Solche Kritik wurde auch auf dem Kontinent auf dem Boden der großen Systeme selbst erhoben von K a n t in seiner Kritik der reinen Vernunft 1781. Auch nach ihm reichen unsere Erkenntnismittel für eine so weitgehende Verwendung wie in den metaphysischen Systemen nicht hin. K a n t teilte nicht die Ansicht der englischen Erkenntnistheorie, daß alle Erkenntnis aus der Erfahrung stamme und auf ihr beruhe, sondern es war ihm mit den großen Systemen die Voraussetzung gemeinsam, daß es Erkenntnismittel gebe, außer der Substanz und Kausalität auch Raum und Zeit und noch andere, die von aller Erfahrung unabhängig seien. Aber gleichwohl kam auch er zu dem Schluß, daß diese nur als Ordnungsformen des Sinnlichen verwendbar seien, ohne diese jedoch leer und bedeutungslos und darum ungeeignet, um darauf allein ein Weltbild zu gründen, wie es die metaphysischen Systeme getan haben. Sie können uns nicht über das, was die Erfahrung zeigt, hinausführen zum wahren Sein und ins Reich des Übersinnlichen. Das ist eine bloße Illusion. K a n t, darum als der „Alleszermalmer“ bezeichnet, hat solche Philosophen „Luftbaumeister mancherlei Gedankenwelten“ genannt[57].

Den phantasievollen Weltbild-Konstruktionen wurde damit der Boden entzogen. Die Philosophie durfte nicht wie bisher über den Bereich der Erfahrung hinausgreifen, sie war auf die Erfahrungserkenntnis beschränkt. Die Welt der Erfahrung war aber unter die Fachwissenschaften aufgeteilt — was blieb für die Philosophie daneben noch übrig? Es konnte nur mehr das Studium des Erkennens selbst sein, die Theorie und Kritik der Erkenntnis. Das war die Auffassung der Philosophie, die Auguste Comte in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts vertreten hat und die als „Positivismus" bezeichnet wird[58]. Er unterschied drei Stadien der geistigen Entwicklung: 1. das theologische, in dem man die erfahrbaren Erscheinungen auf übernatürliche Wesen zurückführt; 2. das metaphysische, in dem man die Erscheinungen auf Kräfte und Wesenheiten zurückführt, die nur Abstraktionen sind, die man für Wirklichkeiten hält; 3. das positive, in dem die Erscheinungen auf Naturgesetze zurückgeführt werden. Das obliegt den Einzelwissenschaften. Der Philosophie fällt kein Teil der Wirklichkeit zu, weder der erfahrbaren noch die unerfahrbare übersinnliche.

Das negative Ergebnis der Erkenntniskritik an den metaphysischen Systemen hat sich nicht sogleich durchgesetzt und damit auch nicht der Positivismus. Auf Kant folgten vielmehr erst noch die großen Systeme des deutschen Idealismus. Aber von der Mitte des 19. Jahrhunderts an setzte mit einem großen Aufschwung der Spezialwissenschaften eine immer stärkere Ablehnung der philosophischen Systeme und der Philosophie überhaupt ein, sie wurde beiseite geschoben und diskreditiert. Der Positivismus wurde in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts vorherrschend. Aber erst im 20. Jahrhundert ist der Verlust so ganz zum Bewußtsein gekommen. Man entbehrt nun die Metaphysik, aber man hat nicht mehr das naive Vertrauen; von einer inneren Unsicherheit geht vor allem die gegenwärtige deutsche Philosophie in ihrer Thematik aus[59].

Der Philosophie war abermals ihre große historische Auf-

gabe, eine Welt- und Lebensansicht zu geben, genommen. Diesmal nicht von außen, sondern von innen heraus. Das war das Ergebnis ihrer zweitausendfünfhundertjährigen Geschichte! Sie war zuerst Wissenschaft überhaupt gewesen, dann Theorie der Welt und des Lebens, dann Lebensführung, dann Religionsersatz, dann wieder Gesamtwissen und wieder Welt- und Lebensansicht, und nun, nach der Schöpfung einer Reihe solcher Systeme, soll sie schließlich nur mehr Erkenntnislehre sein. Das war die Tragödie der Philosophie, des faustischen Strebens nach dem Wissen, „was die Welt im Innersten zusammenhält".

9. Philosophie als Problem.

Nur aus dieser ihrer Geschichte wird die heutige Lage der Philosophie verständlich und die verschiedene Art und Weise, wie man sich heute zur Philosophie stellt. Die erste Folge des Zusammenbruchs war es, daß die großen philosophischen Systeme nur mehr der Vergangenheit angehören; daß sie sozusagen Museums-Objekte geworden sind, die man mit Interesse, aber nur mehr unter dem historischen Gesichtspunkt betrachtet. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts entstanden demgemäß die großen Werke einer wissenschaftlichen Geschichte der Philosophie[60]. Und ganz anders als vordem macht seitdem einen Hauptinhalt der Philosophie ihre Geschichte aus.

Was die Philosophie tun kann, ist nun nur, die Systeme zu beschreiben und historisch und psychologisch zu erklären und ordnend zusammenzufassen. Philosophie kann danach bloß Lehre von den Weltanschauungen sein[61], statt Bildung einer Weltanschauung. Weil die philosophischen Systeme miteinander unverträglich sind und sich nicht entscheiden läßt, welches von ihnen wahr ist, weil ja keines wahr ist, konnte man in ihnen nur verschiedene Möglichkeiten sehen, sich mit der Welt und dem Leben auseinanderzusetzen. Wilhelm Dilthey hat so die Weltanschauungen

als Schöpfungen betrachtet, in denen die Struktur des Seelenlebens, wie es sich unter den verschiedenen Bedingungen gestaltet, zum Ausdruck kommt. Er hat drei Typen darin unterschieden: eine, welche die Welt von der Natur her auffaßt als kausal bestimmt, die das Geistige aus der Natur erklären will, den „Materialismus" und „Positivismus"; eine andere, welche die Welt als eine Entfaltung eines Sinnes auffaßt, die den Geist pantheistisch in der Natur findet, den „objektiven Idealismus"; und eine, welche den Geist als unabhängig von der Natur auffaßt, als andersartig und frei, und ihn als Gott der Welt gegenüberstellt, den „Idealismus der Freiheit".

In Fortführung dieses Gesichtspunktes haben Georg Simmel, James u. a. die philosophischen Systeme psychologisch als subjektive Reaktionen auf die Welt als Ganzes betrachtet, die ihren Ausdruck in begrifflicher Form finden. Es sind Arten, wie man gemäß seiner Natur und Einstellung die Welt auffaßt und sich mit ihr auseinandersetzt. Diese Reaktionen sind darum subjektiv, aber nicht im Sinn einer individuellen Art ihres Schöpfers, sondern in der Art eines menschlichen Typus, einer Gattung menschlicher Eigenart. Um das kostbare Prädikat der Wahrheit den philosophischen Systemen doch nicht gänzlich absprechen zu müssen, nannte Simmel sie „wenigstens subjektiv wahr", in dem Sinn von „wahr für den betreffenden Typus[62]". Das wäre dann allerdings eine ganz andere Art von Wahrheit, als wie sie in der Wissenschaft verstanden wird[63].

Bringt eine Weltanschauung eine Lebensstimmung zum Ausdruck, gibt sie die Welt „gesehen durch ein Temperament" — so hat Zola das Kunstwerk charakterisiert —, dann schafft sie so wie die Kunst, nur in begrifflichen Formen, dann ist sie eine Art Kunstwerk. So hat der philosophische Schriftsteller Graf Hermann Keyserling die Philosophie aufgefaßt. Sein Buch führt geradezu den Titel „Philosophie als Kunst" (1920). „Die Philosophie ist eine Kunst. Sie ist es genau im gleichen Sinn wie die Malerei, die

Musik.“ Sie ist „nur in dem Sinn Wissenschaft, wie jede Kunst dies ist: nämlich als Meisterschaft der Ausdrucksmittel, Beherrschung der Technik, Kenntnis und Verständnis des Materials. Des Denkers Technik ist das Denken. Das Denken-Können besitzt für ihn wirklich rein technische Bedeutung, macht sein Können genau im gleichen Sinn aus wie beim Bildhauer die Meißelführung“. „Des Denkers Ausdrucksmittel ist die Sprache“, „sein Material endlich ist das Wissen.“ „Ob Plato, Goethe oder Beethoven: sie alle wollten wohl Gleiches, nur redeten sie verschiedene Sprachen.“ Die Philosophie „verfügt nur über besondere Ausdrucksmittel, darum erwecken ihre Werke auch andere Eindrücke. Die Vollkommenheit eines Bildwerkes, einer Tonschöpfung empfinden wir als Schönheit, die Vollkommenheit einer Weltanschauung als Wahrheit. Was ist aber Wahrheit anderes, als eine besondere Art ästhetischer Vollkommenheit?“ Das ist wieder nur „Wahrheit“ in noch subjektiverem Sinne als bei Simmel; denn er sagt: „Hieraus folgt der persönliche Charakter einer jeden Philosophie. Es gibt schlechterdings keine unpersönliche Weltanschauung.“ Auch von akademischer Seite ist diese ästhetische Auffassung der Philosophie vertreten worden, so von Reinke: „Die Zeichnung eines Weltbildes sollte ein Kunstwerk sein. Es handelt sich um eine wissenschaftliche Aufgabe, die in künstlerischer Form zu lösen ist[64]“ (!); und von Adolf Stöhr: Philosophie ist „stilgerechte Konstruktion der Wissensfragmente[65]“.

Es ist begreiflich, daß es schwer fiel, die großen Systeme und überhaupt Philosophie als Weltanschauung, der positivistischen Forderung entsprechend, einfach aufzugeben. Man suchte sie in irgendeiner Weise doch noch aufrecht zu erhalten, wie die eben besprochenen Auswege zeigen sollten. Hans Vaihinger hat das auf dem Weg unternommen, die Weltanschauung als Fiktion zur Geltung zu bringen. Eine Fiktion ist eine Annahme, von der man weiß, daß sie falsch ist, die man aber aus Zweckmäßigkeitsgründen doch verwendet. In einer Weltanschauung wird die Welt so betrachtet,

als ob sie in dieser oder jener Art beschaffen wäre. Darum nennt sich sein Buch „Die Philosophie des Als-ob“[66]. Man ist sich dessen bewußt, daß damit nicht wirklich das Wesen der Welt erkannt wird; aber man gestaltet sich damit ein Bild der Welt und des Lebens, das uns die Welt sinnvoll und das Leben lebenswert erscheinen läßt. Diese biologische Leistung, daß sie die Intensität des Lebens steigert, ist es, was die Philosophie als Welt- und Lebensanschauung für uns rechtfertigt und bewahren läßt, auch wenn sie keine Erkenntnis gibt. Diese Idee hat starken Anklang gefunden; Vaihingers Buch ist 1923 in einer Volksausgabe erschienen und 1927 bereits in 9. und 10. Auflage. Aber es ist doch nur eine intellektuelle Ausflucht, um die Weltanschauungsphilosophie nicht fallen lassen zu müssen. Es ist kein lebendiges Verhältnis zu ihr. Wer wird eine solche absichtliche Selbsttäuschung eingehen und was kann sie nützen? Es ist eine unaufrichtige und eine untaugliche Sache. Von einer pessimistischen Weltansicht, wie der Schopenhauers, läßt sich auch schwerlich erwarten, daß sie zur Lebenssteigerung beiträgt.

In allen diesen Versuchen, Philosophie als Weltanschauung festzuhalten, wird ihr Erkenntnis-Charakter preisgegeben. Man suchte den Konsequenzen der Erkenntnis-Kritik dadurch auszuweichen, daß man das Wesen der Weltanschauungsphilosophie überhaupt nicht mehr in Erkenntnis sehen wollte, sondern in anderen geistigen Funktionen.

Aber im 20. Jahrhundert hat man trotz der erkenntniskritischen Entwurzelung der metaphysischen Systeme wieder nach einer Weltanschauung im Sinn von Erkenntnis verlangt und sie aufzubauen gesucht. Es ist aber bezeichnend, daß man dabei wie Karl Jaspers[67] vom „Scheitern“ der Philosophie bei den Versuchen, den Erfahrungsbereich zu überschreiten, als Grunderfahrung ausgeht. Darin spricht sich die innere Situation der Philosophie in der Gegenwart

aus, die unheilbare Erschütterung, die sie durch die Erkenntniskritik erfahren hat. Auch das ist dafür bezeichnend, daß die hervorstechendste Richtung in der deutschen Philosophie der letzten Generation, die „Existenzialphilosophie", nicht ein Bild der Welt entwirft, sondern ganz auf das menschliche Leben eingestellt ist. Dieses wird auf das in ihm Wesentliche analysiert und daraufhin die richtige Lebensführung statuiert. Diese Philosophie will wieder den Menschen erwecken, ihm das Seelenheil bringen, als „medicina animae", wie in der römischen Kaiserzeit.

Und all dem stellt sich wieder die positivistische Auffassung der Philosophie gegenüber, wie sie im „Wiener Kreis" in besonders klarer und radikaler Weise vertreten worden ist. Darnach kann Philosophie nichts anderes sein als logische Analyse der wissenschaftlichen Erkenntnis.

Um diese divergierende Vielfalt und Gegensätzlichkeit, diesen Mangel einer einheitlichen Linie in der heutigen Philosophie zu verstehen, muß man ihre Geschichte heranziehen, wenigstens die in der Neuzeit. Diese Zerfahrenheit ist das Ergebnis der Katastrophe, die über die metaphysischen Systeme Ende des 18. Jahrhunderts theoretisch in der Erkenntnis-Kritik und Mitte des 19. Jahrhunderts auch praktisch in ihrer tatsächlichen Preisgabe hereingebrochen ist. Man mußte sich mit der gänzlich gewandelten Lage irgendwie abfinden und das geschah auf so verschiedene Weise. Nicht weil diese Versuche so bedeutend und aussichtsreich sind, sondern weil sie symptomatisch sind für den Zustand der Philosophie in der Gegenwart, habe ich von ihnen gesprochen.

II. Erkenntniskritischer Teil.

Wir haben nun überblickt, was Philosophie im Lauf der Zeit gewesen ist, wie sie sich gewandelt hat und wie sie heute dasteht. Die Philosophie ist nun 2500 Jahre alt. Da sollte man erwarten, daß sie längst eine gefestigte Wissenschaft geworden ist und eine Fülle von dauernden Ergebnissen gezeitigt hat, so wie ihre ältere Schwester, die Mathematik. Aber das ist nicht der Fall. Im Gegenteil: am Ende dieser Zeit ist sie zum Problem geworden. Seit einem Jahrhundert wird immer wieder die Frage laut: Was ist die Philosophie?[68] „Das erste philosophische Problem ist heute die Philosophie selbst als Problem: Was will und soll, was war und ist sie[69]?“ Diese paradoxe Erscheinung läßt sich nur verstehen, wenn man zurückblickt auf das, was vorhergegangen ist. Mit dieser Lage der Philosophie muß man sich auseinandersetzen. Man muß Klarheit darüber gewinnen, was die Philosophie heute sein kann und wie es mit der Geltung der großen Systeme steht.

Die Philosophie hat bis zum Ausgang des letzten Jahrhunderts immer Erkenntnis geben wollen. Und ihr zentrales Thema war vor allem die Welt- und Lebensanschauung. Wenn die Philosophie Erkenntnis sein will, dann muß sie auch wirklich allen Anforderungen genügen, die im Begriff der Erkenntnis gestellt werden. Und dann muß man gewissenhaft untersuchen, ob oder inwieweit eine Welt- und Lebensanschauung auf dem Weg der Erkenntnis zu gewinnen ist.

1. Philosophie als Welt- und Lebensansicht.

Dazu muß zuerst einmal genauer bestimmt werden, worum es sich bei einer Welt- und Lebensansicht handelt. Im vorausgehenden historischen Überblick ist der allgemeinste

Inhalt einiger Weltansichten kurz umrissen worden. Bei *Descartes* z. B. ist die Welt aus zwei Bestandteilen zusammengesetzt, aus den beiden Substanzen, von denen die eine körperlich ist, die andere seelisch. *Leibniz* baut hingegen die Welt aus vielen Substanzen auf, die alle unkörperlich sind. Es handelt sich also in einer Weltansicht einmal um die *Bestandteile* der Welt, um deren Art und Zahl. Die eine der beiden Substanzen bei *Descartes* ist gesetzmäßig bestimmt, die andere nicht. Die beiden Substanzen stehen in Wechselwirkung miteinander im menschlichen Gehirn. Bei *Leibniz* besteht keine Wechselwirkung zwischen den Substanzen, aber ihre Vorstellungsabläufe stimmen untereinander so überein wie gleichgehende Uhren. Es handelt sich in einer Weltansicht also ferner um die *Zusammenhangsbeziehungen* zwischen den Bestandteilen und um die Arten des Geschehens in der Welt. Bei *Descartes* und *Leibniz* steht der Welt Gott gegenüber; sie ist von ihm geschaffen und zweckmäßig eingerichtet, bei *Demokrit* dagegen ist sie ein Produkt des Zufalls aus den sich stoßenden Atomen. Es handelt sich also auch um die Welt als *Ganzes*, um ihren Ursprung und ihren allgemeinen Charakter.

Besondere Bedeutung kommt immer der Stellung des *Menschen* in der Welt und im Weltgeschehen zu. Denn an ihm hängt ja ein selbstverständliches Interesse. Der Mensch spiegelt die Zusammensetzung der Welt im kleinen wieder. Bei *Descartes* ist er aus beiden Substanzen zusammengesetzt. Im Materialismus hingegen besteht er nur aus materieller Substanz. Nach *Descartes* ist er frei in seinen Entscheidungen; nach *Hobbes* ist er in allem gesetzmäßig bestimmt. Die Art, wie das menschliche Geschehen bestimmt wird, macht ein wesentliches Element eines Weltbildes aus.

In einer Weltansicht handelt es sich also um den Aufbau der Welt, um ihre Elemente

und deren Beziehungen, um die Struktur ihres Seins und Geschehens, um ein System der Welt.

Eine Lebensansicht gibt eine Darlegung dessen, worauf es im Leben ankommt; sie lehrt, worin die richtige Lebensführung besteht. Aus diesem praktischen Interesse ist sie erwachsen und daraus leitet sich ihre praktische Bedeutung ab. Wenn man die richtige Lebensweise durch hygienische Vorschriften bestimmen will, so hat man dabei die Gesundheit als das Maßgebende im Auge; aber die Gesundheit ist nicht das einzige, worauf es im Leben ankommt. Die richtige Lebensweise bezieht sich auf das Leben im ganzen. Wenn da nun z. B. die Epikureer das beherrschte und wohlabgewogene Streben nach Lust als dasjenige hinstellen, worauf es im Leben ankommt, so betrachten sie dabei das individuelle Glück als das oberste Ziel. Sich im Leben glücklich zu fühlen, ist für sie das, was den größten Wert hat, es ist das höchste Gut. Eine Lehre darüber, worauf es im Leben ankommt, bedeutet also, daß sie eine Tafel der Lebenswerte aufstellt, in der diese nicht nur aufgeführt werden, sondern auch nach ihrer Höhe, ihrem Rang geordnet sind. Daraus ergibt sich dann, was man im Leben erstreben soll, um es in der richtigen Weise zu führen.

Aus der Tafel der Werte leiten sich Normen ab, nicht nur solche des sittlichen Lebens, sondern auch des religiösen Lebens, wenn z. B. über der Laienfrömmigkeit das asketische Mönchsleben und über diesem die mystische Verzückung steht, und auch Normen der künstlerischen Gestaltung, indem diese das verwirklichen soll, was den Wert der wahren Kunst ausmacht, und Normen der sozialen Ordnung und der staatlichen Gestaltung gemäß den obersten Zielen dabei, und das heißt wieder gemäß den dabei maßgebenden Werten.

Wenn so die Werte zur Wirklichkeit des Lebens in Beziehung gesetzt werden, so stellt sich die Art und Weise, wie sie voll realisiert sind, als Ideal vor Augen. Im Ideal des Weisen hat der Epikureismus wie die Stoa das Bild des Menschen

entworfen, der den Forderungen aus ihren Wert- und Normbestimmungen voll entspricht. Die Werte können aber auch zur Welt als ganzer in Beziehung gebracht werden. Diese kann an ihnen gemessen werden, sie kann nach ihnen beurteilt werden, wie weit in ihr die Werte verwirklicht sind, verwirklicht werden können. So hat Giordano Bruno die Welt gepriesen, weil sie voll Schönheit und Harmonie und Größe ist. Und so hat Schopenhauer die Welt verdammt, weil ihr Wesen unstillbares Begehren ist.

Bei einer Lebensansicht handelt es sich somit um ein System von Werten und Normen und um deren Verwirklichung in der Welt. Ein System der Welt und ein Wert- und Normen-System bilden demnach den Inhalt einer Welt- und Lebensansicht, einer Weltanschauung, wie wir förderhin zusammenfassend sagen wollen.

2. Philosophie als Erkenntnis.

a) Die Bedingungen der Erkenntnis.

Dann muß man sich vor Augen führen, worin die Anforderungen der Erkenntnis bestehen. Wissenschaftliche Erkenntnis beruht auf eigener Einsicht. Diese wird nur möglich, wenn man sich von jeder Behauptung grundsätzlich selbst überzeugen kann, ob sie wahr ist. Deshalb muß jede wissenschaftliche Aussage grundsätzlich nachprüfbar sein. Man darf nicht gezwungen sein, etwas auf eine Autorität hin als wahr anzunehmen. Freilich nehmen wir in der Wissenschaft die ganzen Errungenschaften der Vergangenheit auf guten Glauben hin an. Aber es steht uns immer frei, sie selbst nachzuprüfen, und das geschieht auch immer wieder, gewöhnlich indirekt, durch ihre Konsequenzen. Wissenschaftliche Aussagen sind wesenhaft allgemeingültig.

Eine wissenschaftliche Aussage muß präzise und eindeutig sein; sie darf nicht vage und unbestimmt sein.

so daß sie jeder anders verstehen kann. Bei einer Kontroverse ist es die erste Aufgabe, den Streitpunkt klar zu formulieren, damit man nicht aneinander vorbeiredet. Für präzise Aussagen braucht man klare Begriffe, dazu muß man sie definieren und die undefinierten Grundbegriffe durch Regeln für ihre Verwendung festlegen.

Für eine jede wissenschaftliche Aussage muß es feststellbar sein, woher man das weiß, was sie behauptet, warum das wahr ist. Der Grund ihrer Geltung muß sich klar angeben lassen. Dazu muß sie auf letzte Geltungsgrundlagen zurückgeführt werden können. Dadurch unterscheidet sich eine wissenschaftliche Aussage von einer beliebigen, willkürlichen Behauptung. Eine letzte Geltungsgrundlage besteht im Erleben. Daß man etwas gesehen oder sonstwie wahrgenommen hat, darin liegt eine nicht wegzuleugnende Tatsache, auch wenn es nicht immer die Tatsache ist, die man zunächst damit vor sich zu haben glaubt. Aber daß man doch gewisse Sensationen gehabt hat, daß etwas da war, bleibt bestehen. Eine andere Grundlage bildet die Logik. Alle Ordnung der Begriffe, alles Schließen, alles Beweisen beruht auf den Regeln der Logik. Wie alles Definieren auf Grundbegriffe zurückgeht, so alle Ableitung von Sätzen auf Grundsätze. Diese stellen die letzten Geltungsgrundlagen einer Ableitung dar. Solche Grundsätze werden entweder als oberste Voraussetzungen eingeführt, die man braucht, um ein System von Folgerungen daraus entwickeln zu können, wie in der Mathematik. Sie gelten dann aber nicht für die Wirklichkeit, denn sie können ja willkürlich gewählt werden. Oder wenn sie sich auf die Wirklichkeit beziehen, können sie nur als Hypothesen, als allgemeinste Annahmen aufgestellt werden, wie in den Realwissenschaften. Diese müssen dann aber noch durch Erfahrungen, in letzter Linie immer durch Wahrnehmungen bestätigt werden[70]. (Dazu auch später S. 145.)

Wissenschaftliche Aussagen werden schon durch ihren Geltungszusammenhang miteinander verknüpft. Aber dar-

über hinaus ist einer Wissenschaft die logische Ordnung ihrer Erkenntnisse wesentlich. Sie stehen nach dem Verhältnis von Allgemeinerem und Speziellerem in Über-, Unter- und Nebenordnung, und damit ergibt sich der systematische Aufbau einer jeden Wissenschaft. Das sind die Bedingungen wissenschaftlicher Erkenntnis.

b) Erkenntnis-Kritik der philosophischen Systeme

α) des Rationalismus.

Die philosophischen Systeme waren von jeher auf das Denken gegründet. Sie sind gleich von Anfang an in einer Entgegensetzung gegen die Erfahrung, den „Sinnenschein", aufgebaut worden. Denn sie sind aus dem Nachdenken, aus der Reflexion über die Welt und das Leben entstanden. Man hatte die Leistungsfähigkeit des Denkens erkannt und war von ihr gefesselt worden. Bloßes Denken kann selbständig, unabhängig von der Erfahrung zu Ergebnissen führen und es kann weite Umwege über die Erfahrung ersparen. Man kann z. B. die Frage, gibt es in Wien zwei Menschen mit derselben Anzahl von Haaren auf dem Kopf? durch bloßes Denken beantworten, nicht erst durch Abzählen. Man braucht sich nur zu überlegen, daß die Zahl der Einwohner von Wien (gegenwärtig mehr als 1,7 Millionen) viel größer ist als die größte Anzahl von Haaren auf einem Kopf, und man ersieht daraus sogleich mit aller Klarheit, daß es eine ganze Anzahl von Menschen mit der gleichen Anzahl von Haaren in Wien geben muß, ohne daß man erst nötig hätte, eine umständliche Statistik vorzunehmen. Und dann war da von allem Anfang an das faszinierende Vorbild der Mathematik, die, ohne sich an die Erfahrung wenden zu müssen, durch reine Deduktion in strengen Schlüssen eine Fülle gesicherter Ergebnisse gewonnen hat. Der Blick auf dieses Vorbild ist immer wieder offenkundig, wie bei Platon so auch im Mittelalter und bei Descartes und Spinoza, der sein Sy-

stem nach Art der Geometrie („more geometrico"), d. i. des deduktiven Systems des Euklid, zu entwickeln gesucht hat. So ist der größte Teil der philosophischen Systeme auf das Denken allein gegründet worden. Die „Erkenntnis aus reiner Vernunft" bildet ihre ausschließliche Grundlage. Es ist die Richtung, die als Rationalismus bezeichnet wird.

So hat man z. B. die letzten Bestandteile der Welt durch folgende Argumentation erschließen wollen[71]. Durch die Sinne sind die Elemente der Dinge nicht zu erkennen. Denn auch die kleinsten Stäubchen, die man durch mechanische Teilung darstellen kann, haben eine Gestalt, sind daher lang, breit und dick und bestehen darum wieder aus Teilchen — wie man im Vergrößerungsglas auch sehen kann. Aber „da die unendliche Fortsetzung der Zerteilung widersinnig wäre und uns doch keinen zureichenden Grund zur Ausdehnung angeben würde, so muß es in dem Zusammengesetzten notwendig vollkommen einfache Teile geben". Das sind ausdehnungslose mathematische Punkte, die Leibnizschen Monaden.

Das methodisch ausgebildete strenge Verfahren einer Erkenntnis durch reines Denken ist das deduktive; durch logische Folgerung müssen die Ergebnisse gewonnen werden. Um seine Thesen „more geometrico" deduzieren zu können, braucht man oberste Grundsätze, die nicht mehr bewiesen werden müssen. Es müssen Sätze sein, die unmittelbar gewiß sind, die durch sich selbst einleuchten. Solche ursprüngliche Wahrheiten hat man einesteils in den logischen Grundsätzen, z. B. im Satz des Widerspruchs, gefunden, andernteils in ontologischen Grundsätzen, in allgemeinsten Sätzen in Bezug auf das Sein, wie z. B. „aus nichts kann nichts werden" oder in des Descartes „unbezweifelbarem" Grundsatz: ich denke, also bin ich. Christian Wolf wollte sämtliche Sätze seines Systems aus einem einzigen Prinzip, dem Satz des Widerspruchs, durch Schlußfolgerung ableiten, und Fichte aus dem Satz: ich bin ich.

Auf diese Weise glaubte man der Erfahrung überhaupt nicht mehr zu bedürfen, sondern allein durch Denken die Welt erkennen zu können. Und eben deshalb fühlte man sich nicht gehemmt von den Schranken der Erfahrung und glaubte, weit über den Bereich des Erfahrbaren hinausgehen zu können. Denn in der Erkenntnis aus reiner Vernunft sah man ja eben das Erkenntnismittel, das die Erfahrung entbehrlich machte, das für sich allein ausreichte. So stellte man selbständig neben alles Erfahrungswissen eine rationale Erkenntnis von den Arten und Eigenschaften des Seins (eine rationale Ontologie), von der Einfachheit, Unzerstörbarkeit und darum Unsterblichkeit der Seele (eine rationale Psychologie), von dem Bau und der Unendlichkeit der Welt (eine rationale Kosmologie) und vom Dasein und Wesen Gottes (eine rationale Theologie).

Gegen diese Erkenntnis aus reiner Vernunft hat Kant seine Kritik gerichtet[71a]. Aber sie steht selbst noch zum Teil auf rationalistischem Boden und ruht dadurch auf Voraussetzungen, die nicht stichhältig sind.

Aber es läßt sich mit aller Klarheit und Sicherheit dartun, daß diese Erkenntnisweise verfehlt ist. Durch bloßes Denken, d. i. präzise bestimmt: durch logische Folgerung, kann nicht mehr abgeleitet werden, als was in den Prämissen zusammengenommen logisch enthalten ist. In dem traditionellen Beispiel eines syllogistischen Schlusses, „alle Menschen sind sterblich, Cajus ist ein Mensch, also ist Cajus sterblich", besagt der Schlußsatz nur, daß die Eigenschaft, die nach dem Obersatz der ganzen Klasse zukommt, einem bestimmten Exemplar dieser Klasse zukommt. Durch eine Schlußfolgerung kann man immer nur den logischen Gehalt von Sätzen auseinanderlegen.

Bei einer Weltansicht handelt es sich um die Erkenntnis einer Wirklichkeit. (Wie es mit der Erkenntnis einer Lebensansicht steht, wird später [S. 91 f.] erörtert werden.) Will man etwas über die Beschaffenheit der Welt deduzieren,

so braucht man deshalb dazu allgemeine Säße über die Wirklichkeit. Logische Grundsäße genügen dazu nicht, denn sie betreffen bloß das Denken, sie geben bloß die Regeln für das Verfahren gedanklicher Ordnung. Ein Widerspruch z. B. besteht nur für das Denken, nicht in der Wirklichkeit. Wenn sich zwei Aussagen widersprechen, so ist das nur ein Verhältnis zweier Gedanken; in der Wirklichkeit gibt es nicht zwei sich ausschließende Sachverhalte, sondern nur einen einzigen[72]. Aus logischen Grundsäßen, wie dem Saß des Widerspruchs, kann man darum nichts über die Wirklichkeit folgern. Was die rationalistischen Systeme an die Spiße ihrer Deduktionen stellten, waren Definitionen und Axiome, wie es mit besonderer Klarheit Spinoza getan hat. Aber Definitionen besagen gar nichts darüber, ob die definierten Gegenstände auch wirklich vorhanden sind. Wenn Spinoza als „Ursache seiner selbst“ dasjenige definiert, „dessen Wesen die Existenz einschließt[73]“, so weiß man damit noch keineswegs, ob es so etwas auch wirklich gibt. Das muß erst festgestellt werden, und dazu genügt bloßes Denken nicht.

Ontologische Axiome, allgemeine Aussagen über die Wirklichkeit, die unmittelbar gewiß wären, gibt es nicht und kann es nicht geben. Wie sollte man etwas über die Wirklichkeit von vornherein wissen, ohne weitere Begründung? Die rationalistische Philosophie hat sich das dadurch zurechtgelegt, daß sie angeborene Ideen angenommen hat oder ursprüngliche Verstandesfunktionen, worin sie bereits Locke widerlegt hat. Und neue Ergebnisse der Naturwissenschaft haben dargetan, daß solche ontologische Grundsätze, wie die der allgemeinen Kausalgeseßmäßigkeit und der Erhaltung der Materie, die Kant als von vornherein („a priori“) gewiß erklärte, durchaus nicht unbezweifelbar und für alle Zeit feststehen, sondern, daß sie durch neue Erfahrungen — Materie kann sich in Energie verwandeln, statt strenger Kausalgeseße können statistische Wahrscheinlichkeitsgeseße festzustellen sein — ihre allgemeine Geltung verlieren kön-

nen. Damit ist erwiesen, daß sie auf Erfahrung beruhen und der Begründung durch Erfahrung bedürfen.

Vor allem aber: Sollte es solche unmittelbar und unbedingt gewisse, „a priori“ gültige Grundsätze über die Wirklichkeit geben, aus denen man eine Weltansicht durch bloßes Denken, ohne Erfahrung logisch ableiten könnte, dann müßten sie diese Weltansicht schon implizit logisch in sich enthalten. Die Grundsätze müßten so reich sein, daß sie die Weltansicht bereits vollständig festlegen. Durch das Axiomensystem einer Geometrie wird die Art des betreffenden Raumes vollständig bestimmt, die des euklidischen z. B. speziell durch das Parallelen-Axiom. Was die einzelnen Lehrsätze ergeben, z. B., daß die Winkelsumme im Dreieck gleich zwei Rechten ist, das ist nur die Entfaltung der axiomatischen Grundbeziehungen ins Spezielle. So müßte für die Deduktion einer Weltansicht diese bereits in den Voraussetzungen der Deduktion im wesentlichen in ihren Grundzügen gegeben sein. Und wenn diese Voraussetzungen unmittelbar gewiß sein sollen, dann müßte damit die Weltansicht in ihren Grundlinien selbst schon unmittelbar gewiß sein, sie müßte unbezweifelbar sein!

Wie es mit der Erkenntnis einer Weltansicht durch bloßes Denken steht, ist damit völlig klar. Diese Erkenntnisweise hat zumeist nur in einem Argumentieren bestanden, in einem Anführen von Beweisgründen für Behauptungen und im Widerlegen gegenteiliger Ansichten. Wenn sie über den Stil einer Diskussion, über den dialektischen Charakter hinausgeführt wird zu dem Verfahren streng logischen Denkens, dann muß sie die Form eines deduktiven Systems annehmen, wie es ja auch das Ideal des entwickelten Rationalismus gewesen ist. Ein solches System muß ausgehen von Definitionen der Grundbegriffe und der Aufstellung von Grundbeziehungen. Das können aber zunächst bloß Voraussetzungen sein, die als frei gewählte Ausgangspunkte eingeführt werden. Ob sie in der Wirklichkeit gelten, muß erst erwiesen werden. Für diesen Nachweis steht uns nichts anderes zur

Verfügung als die Erfahrung. Denn Tatsachen lassen sich nur durch Erfahrung, in letzter Linie immer nur durch Wahrnehmung feststellen. Ein deduktives System, das wirklichkeitsgültige Aussagen ergeben soll, muß daher immer noch an der Erfahrung geprüft und durch sie verifiziert werden[74]. Das hat aber zur Folge, daß es ohne Erfahrung keine Erkenntnis von Wirklichkeit gibt. Ein Bereich jenseits der Erfahrung, das wahre Wesen im Gegensatz zur erfahrbaren Erscheinung, läßt sich auf diese Weise keinesfalls erkennen. Bloßes Denken, Erkenntnis aus reiner Vernunft ist dafür unzureichend. Das steht zweifellos fest.

Damit fallen sämtliche Weltanschauungssysteme vor Kant. Sie stellen als ganze keine Erkenntnis dar, wenn sie auch im einzelnen Erkenntnisse enthalten. Und es fällt damit das hauptsächlichste Verfahren der Weltanschauungsphilosophie, das von ihr historisch am meisten angewendet worden ist.

Die rationalistische Philosophie hat sich nach Kant noch einer anderen Methode bedient. Ebenfalls auf bloßes Denken, aber in ganz anderer Weise, haben Fichte und Hegel ihre Systeme gegründet. Nicht in Schlußfolgerungen leiten sie ihre Weltansicht ab, aber sie konstruieren sie doch mittels logischer Verhältnisse: dadurch, daß eine Behauptung in ihr Gegenteil übergeführt wird, daß einer „Thesis“ ihre „Antithesis“ entgegengesetzt wird, und daß dann beide in einer höheren Einheit, ihrer „Synthesis“, vereinigt werden. So ist zuerst Johann Gottlieb Fichte vorgegangen[75] und Hegel hat dieses Verfahren zur „dialektischen Methode“ ausgebildet. Das Denken folgt der Selbstbewegung der Begriffe, die in ihr Gegenteil umschlagen und daraus dann wieder auf höherer Ebene zu sich zurückkehren. Damit wird zugleich die Art, wie sich die absolute göttliche Vernunft, der Weltgrund, zur Welt entfaltet, im Denken nachgebildet. Die

Erfahrung bildet nach Hegel für das Denken nur einen Anreiz, sich über sie hinaus „ins ungemischte Element seiner selbst“ zu erheben[76]. Über das Anschaulich-Konkrete und Individuelle der Erfahrung geht es hinaus zur Idee des allgemeinen Wesens der Erscheinungen und erweist das einzelne Konkrete als notwendig, während es die Erfahrung nur als zufällig zu zeigen vermag.

Eine Methode stellt den Weg dar, auf dem die Geltung einer Behauptung nachzuweisen ist; sie gibt an, auf welche Weise man sich vergewissern kann, daß eine Behauptung wahr ist. In diesem Sinn ist die dialektische Methode überhaupt keine Erkenntnis-Methode; sie erfüllt diese Aufgabe keineswegs. Denn sie ist logisch völlig unstichhältig. Es sind nicht rein logische Beziehungen, durch die sie die Weltansicht aufbaut. Wenn ein Begriff in sein Gegenteil umschlägt, wenn man von einer These zu ihrem Gegensatz fortschreitet, so erhält man damit nichts anderes als die bloße Verneinung. „Sein“ ergibt „Nicht-Sein“, „Geist“ alles, was nicht Geist ist. Aber Hegel unterschiebt dem unbestimmten Begriff des „Nicht-Geistes“ den bestimmten Begriff der „Natur“. Eine Synthese kann rein logisch nur durch den übergeordneten Begriff erfolgen. Hegel verbindet Sein und Nicht-Sein in dem zusammenfassenden Begriff des Werdens. Aber rein logisch könnten Sein und Nicht-Sein nur einem Begriff untergeordnet werden, der das Gemeinsame von beiden enthält. „Werden“ kann aber dieser Begriff deshalb nicht sein, weil er mehr enthält als die beiden, nämlich die Zeitlichkeit, denn Werden ist Veränderung, und Veränderung setzt die Zeit voraus. Der Oberbegriff aber, in dem ein Begriff und seine Negation zusammengefaßt werden können, ist nur ein einziger: alles. Wenn man einen Begriff und sein Gegenteil zusammennimmt, umspannt man damit die Gesamtheit alles Denkbaren überhaupt. Eine solche Synthese ergibt daher in jedem Fall immer nur einen und denselben Begriff: die All-Klasse. Sie ist darum für den Erkenntnisfortschritt wertlos. Den Begriff

der Natur und den des Werdens hat Hegel nur der Erfahrung entnommen, aber nicht rein logisch gebildet. Nur durch diese Unterschiebung gewinnt sein Gedankenfortschritt einen neuen Gehalt. Rein logisch läßt sich nicht mehr entwickeln, als in den Voraussetzungen gegeben ist. Eine Erweiterung über diese hinaus ist auf diese Weise gar nicht möglich. Das gedankliche Fortschreiten in Thesis, Antithesis und Synthesis geht nur durch Erschleichung vor sich. Die dialektische Methode ist ein bloßes Schema spekulativer Konstruktion. Zu einer Erkenntnisbegründung ist sie durchaus unfähig. Sie ist bloß ein geistreicher Aufputz und eine Verschleierung dafür, daß die Weltansicht nur dogmatisch konstruiert wird. In Wirklichkeit werden Behauptungen einfach hingestellt und miteinander in einen Zusammenhang gebracht, ohne daß eine Geltungsbegründung für sie damit gegeben würde. In dieser Form kann das bloße Denken noch viel weniger eine Weltansicht erkennen lassen.

β) Erkenntniskritik des Intuitionismus.

Aber nicht alle Systeme der Weltanschauung wollten sich auf bloßes Denken gründen. Vor allem die meisten nachkantischen Systeme nahmen eine andere Grundlage in Anspruch. Schon Kant hatte von einer anderen Anschauung als der sinnlichen, einer „intellektuellen Anschauung“, gesprochen, aber deren Möglichkeit verneint. In der Philosophie der Romantik ist der Begriff einer solchen Anschauung aufgenommen und an grundlegender Stelle verwendet worden. Zuerst von Fichte, dann (nicht im selben Sinn) von Schelling. Dieser versteht darunter eine unmittelbare innere Erfahrung von etwas Nicht-Sinnlichem, eine Anschauung, in der „das anschauende Selbst mit dem angeschauten“ identisch ist[77]. Trotz alles Gegensatzes hat auch Schopenhauer für das Fundament seiner Weltansicht ein unmittelbares Bewußtsein geltend gemacht, in dem „Anschauendes“ und „Angeschautes“ identisch sind. Es ist das Bewußtsein,

daß Willensakt und Leibesbewegung nicht Ursache und Wirkung, sondern eines und dasselbe sind, nur von innen und von außen erlebt. Das ist ihm „eine Erkenntnis ganz eigener Art“, eine unvergleichliche, eine „Erkenntnis in concreto[78]“.

Ebenfalls eine unmittelbare Erkenntnis nach Art einer Anschauung, eine „intuitive“ Erkenntnis ist es, deren sich die Philosophie in den letzten Generationen überwiegend bedient hat, soweit sie nicht einfach Reflexion und dogmatische Behauptung geblieben ist. Deren Entwicklung hat ihren Ausgangspunkt von Franz Brentano genommen. Er hat gelehrt, daß die Wahrheit gewisser Arten von Urteilen — über innere Wahrnehmung, über logische Verhältnisse, über sittlichen Wert und Unwert — unmittelbar eingesehen werde, daß sie evident sei[79]. Sein Schüler Edmund Husserl hat eine intuitive Erkenntnis, eine Anschauung des begrifflich Allgemeinen behauptet[80]. Was z. B. Farbe ist als allgemeine gegenüber den einzelnen Farbennuancen, wird als etwas in diesen Identisches erschaut. Dadurch stellt sich eine der Erfahrung gegenüber selbständige Erkenntnisweise dar. Und zwar wird das begrifflich Allgemeine nicht aus vielen Erfahrungen abstrahiert, sondern schon an einigen wenigen Beispielen unmittelbar erfaßt. Diese Lehre hat Max Scheler weitergebildet. Während Husserl das intuitive Erkennen nur für das allgemeine So-Sein, das „Wesen“, in Anspruch nahm, die Erkenntnis von Da-Sein aber davon ausschloß, meinte Scheler damit auch die Wesenszusammenhänge des Seins und die Werte erfassen zu können und verwendete es mit zum Aufbau eines erfahrungsjenseitigen Weltbildes[81]. Noch weiter entfernte sich Husserls Schüler Martin Heidegger von der ursprünglichen Idee der „Wesensschau“. Er erneuerte wieder die alte Prätension der Philosophie, aller Wissenschaft überlegen zu sein. Er sprach ihr eine Erkenntnisfähigkeit zu, das intuitive Verstehen, die gar nicht mehr rationaler Art ist und die tiefer führen soll als das logische Denken. „Es erreicht keine Strenge einer Wissenschaft den Ernst der Metaphysik und Philosophie kann nie am Maß-

stab der Idee der Wissenschaft gemessen werden“. „Wenn so die Macht des Verstandes im Feld des Fragens nach dem Nichts und dem Sein gebrochen wird, dann entscheidet sich damit auch das Schicksal der ‚Logik‘ innerhalb der Philosophie. Die Idee der Logik selbst löst sich auf im Wirbel eines ursprünglichen Fragens[82]“. *Die Intuition bildet heute die Erkenntnisgrundlage aller Philosophie, die sich nicht auf die Erkenntnisweise der Wissenschaft oder aber auf das reine Denken gründen will.*

In Frankreich hatte schon vorher Henri *Bergson* die Intuition als die Erkenntnisweise der Philosophie programmatisch und prägnant proklamiert und sie mit aller Schärfe der Erkenntnisweise der Wissenschaft entgegengestellt[83]. Der Grundirrtum der philosophischen Systeme der Vergangenheit bestand nach ihm darin, daß sie auf dem Weg der Wissenschaft das Wesen der Welt zu erkennen suchten. Das wissenschaftliche Erkennen geschieht durch den Verstand und dieser ist auf die Bedürfnisse des praktischen Lebens abgestellt. Handeln geht auf Umgestaltung und beruht auf Vorausberechnung. Dazu ist Gesetzmäßigkeit notwendig, d. h., daß sich Gleiches wiederholt, und dafür ist wieder erforderlich, daß es etwas gibt, das beharrt und dasselbe bleibt, und das verlangt wieder Abgegrenztes und Gesondertes. Deshalb zerlegt der Verstand den Fluß der Erscheinungen in konstante und gesetzmäßig verknüpfte Elemente. Das Schema dafür gibt ihm der Raum mit seiner Starrheit und unendlichen Teilbarkeit. Die Zeit wird durch ihn zur Linie. Die Natur wird zerstückelt und mechanisiert. Indem der Verstand die Erscheinungen nach diesen seinen praktischen Kategorien auffaßt, kommt er zu einem ganz einseitigen, verzerrten Bild der Welt. Er hebt nur das Rationalisierbare — das Quantitative und das Gesetzmäßige — aus ihr heraus. Auf diese Weise läßt sich das Wesen der Welt nicht erkennen.

Was Leben und was Bewußtsein ist, das läßt sich so nicht erfassen. Denn Leben und Bewußtsein ist nicht starres, dis-

kretes Sein, sondern kontinuierliches Werden. Leben geht vor sich im Wachstum, in der Fortpflanzung, in der Artbildung; Bewußtsein besteht im Fluß der Erlebnisse, es entfaltet sich in der seelischen Entwicklung und in geistiger Produktivität. Hier geht immer Neues hervor, nicht Gleiches kehrt wieder. Hier kommt es wesentlich auf Qualitatives an, nicht auf Quantitäten. Diese Seite der Welt ist der wissenschaftlichen Erkenntnis unzugänglich. Das Ganze der Welt bleibt jenseits der Wissenschaft. Darum besteht ein unüberwindbarer Dualismus von Mechanismus und Determinismus in der Natur einerseits und schöpferischer Entwicklung und Freiheit im Leben und Bewußtsein anderseits. Er wurzelt in der Verschiedenheit dessen, was durch den Verstand erfaßbar, rationalisierbar, der Wissenschaft zugänglich ist, und dem, was sich solchem Erkennen grundsätzlich entzieht.

Diese Seite der Welt erschließt sich nur einer ganz anderen Erkenntnisweise, der intuitiven. Man muß sich einfühlen, in seinen Gegenstand hineinversetzen, man muß ihn von innen her und als ganzen auffassen, nicht aus Teilen zusammensetzen, so wie man einer künstlerischen Figur gegenüber sich verstehend verhält. Nur im Miterleben kann man eine fremde Wesenheit erfassen. Das gelingt nur in einem unmittelbaren Erkennen, nicht durch Schlußfolgerung im Denken. Was man so intuitiv erkannt hat, läßt sich adäquat nicht durch starre Begriffe wiedergeben. Denn es läßt sich nicht in bekannte Elemente auflösen. Das so Erschaute ist Konkretes und Kontinuierliches, und das kann nur durch Bilder dargestellt werden, durch immer neue Bilder, um dadurch in anderen die Einbildungskraft zu erwecken und sie zur Intuition hinzuführen.

Die Intuition ist die Fortbildung einer Erkenntnisfunktion, die von der des Verstandes spezifisch verschieden ist und diesem selbständig gegenübersteht, nämlich des Instinkts. Der Instinkt ist beim Menschen durch die Entwicklung des Verstandes zurückgedrängt worden und dadurch

verkümmert. Die Intuition muß deshalb durch eine Anspannung des Willens zur Ausschaltung des Verstandes ermöglicht werden. Durch Intuition werden nicht bloß Beziehungen erkannt wie durch den Verstand, sondern das Wesenhafte selbst, das „Innere der Natur“. Sie gibt eine absolute und nicht bloß eine relative Erkenntnis. Darum enthält die philosophische Weltanschauung eine höhere Erkenntnis als die Wissenschaft.

Wenn man nun auf diese bestechenden und vielversprechenden Darlegungen hin erwartungsvoll fragt, was durch die Intuition als das Wesen der Welt gefunden worden ist, so erfährt man: es ist die frei schöpferische Aktivität des Lebens („Élan vital“), die unaufhörlich Neues hervorbringt, nicht an einen Plan oder ein Ziel gebunden, darum nicht vorausberechenbar. Es ist Gott. Und die Materie ist nur die Schlacke des Lebens, sein totes Abfallsprodukt. — Hat es dazu aber einer ganz neuen Erkenntnisweise, wie der Intuition, bedurft? Daß Leben und Bewußtsein ein beständiges Sich-Wandeln, Wachsen und Gebären ist, daß es schöpferisch ist in Fortpflanzung und Artbildung, in geistiger Produktion, das weiß man doch wohl aus der Erfahrung; dazu braucht man nicht erst eine Intuition. „Parturiunt montes et nascitur ridiculus mus“! Wenn das alles ist, was durch Intuition über das Wesen der Welt enthüllt wird, dann kann man nur sagen: Viel Lärm um nichts! Man halte dem doch nur gegenüber, was die Wissenschaft mit ihrer „minderen“ Erkenntnis für die Weltansicht schon geleistet hat! Wie ist die Welt nicht durch die Ergebnisse der Astronomie gewandelt worden, nicht bloß durch das heliozentrische System, das die Erde und den Menschen aus der überlieferten Mittelpunktstellung geworfen hat, sondern auch durch die unermeßlichen Weiten von Millionen von Lichtjahren, die ihn und sie in einen ganz anderen räumlichen und zeitlichen Rahmen hineingestellt haben! Wie hat nicht die Erdgeschichte, die Geologie und Paläontologie, die Vergangenheit erweitert und wie hat nicht die Abstammungslehre und ebenso die

Menschheitsgeschichte mit der Vielfalt historischer Kulturen einen neuen Blick für Geworden-sein und Entwicklung eröffnet! Wie hat nicht die Anatomie und Physiologie der Organismen und des Menschen diesen mit der übrigen Natur verbunden; und wie hat nicht die Entdeckung der Naturgesetze die Welt verwandelt — entzaubert — geordnet!

Gewiß, auch alle diese grandiosen Ergebnisse der Wissenschaft sind aus Intuition hervorgegangen, aus dem Aufleuchten einer lösenden Idee. Aber diese Intuition war nie für sich allein die Quelle der Erkenntnis in der Wissenschaft. Sie war nur der psychologische Ursprung und der erste Ansatz; sie hat nur eine heuristische Idee gegeben, die erst auf ihre Richtigkeit geprüft werden mußte und erst Gültigkeit erhielt durch die Übereinstimmung mit der Erfahrung. Eine Intuition verbürgt als solche noch nicht ihre Wahrheit; sie ist nur ein Einfall. Oft genug hat sich eine aufblitzende Idee als falsch erwiesen — Kepler hat, bevor er seine Gesetze der Planetenbewegung gefunden hat, eine spekulative Idee nach der anderen verwerfen müssen[84], bis sich die richtige eingestellt hat, und das war die mit den Beobachtungen übereinstimmende.

Darin, daß ein Gedanke unvermittelt auftaucht und daß er nicht durch eine logische Ableitung herbeigeführt ist, liegt noch keine Gewähr, daß er wahr ist. Wenn man die Intuition als durch sich selbst gültig erklärt, bringt das den außerordentlichen Vorteil mit sich, daß man sich dadurch die Arbeit der Begründung erspart. Es ist so einfach und bequem, wenn es für eine Behauptung genügt, zu sagen: ich habe es erschaut. Aber es genügt nicht für ihre Geltung. Wenn man sich bei der sinnlichen Wahrnehmung darauf berufen kann: ich habe es gesehen, so ergibt sich gewöhnlich ohne weiteres, daß auch andere die gleiche Wahrnehmung berichten können; und wenn nicht, lassen sich die Differenzen zumeist, grundsätzlich immer, aufklären. Aber Intuitionen, besonders in Bezug auf die Welt, stimmen vielfach recht wenig überein und man hat keine Möglichkeit,

zwischen auseinandergehenden Intuitionen zu entscheiden. *Jede will ja ihre Gültigkeit in sich selbst tragen und es gibt keine Instanz über ihnen.* Es bleibt dann beim unversöhnlichen Widerstreit der Meinungen, bei der Zerspaltung in Schulen, dem habituellen Zustand der Philosophie. Darum kann die Intuition nicht für sich schon als Erkenntnis gelten. Sie wird erst zu einer Erkenntnis, wenn sie sich bestätigt, und diese Bestätigung kann für eine Behauptung über Tatsachen nur durch die Erfahrung gegeben werden. Darum kann auf bloße Intuition keine Weltansicht aufgebaut werden und darum kann Intuition nicht über die Erfahrung hinausführen und das Reich unerfahrbarer Wesenheit erschließen.

Damit ist Zweifaches erwiesen: 1. *Es gibt keine spezifische Erkenntnisweise der Philosophie.* Weder die Erkenntnis aus reiner Vernunft noch die dialektische Methode noch die Intuition bietet der Philosophie einen Königsweg, auf dem sie, und nur sie, zu Erkenntnissen geführt wird, die allen anderen Wissenschaften verschlossen sind. Es sind Irrwege, Holzwege, die ins Leere führen. Auch heute noch wird bisweilen der Anspruch aufrecht erhalten, daß die Philosophie eine vollkommenere Erkenntnis besitze als die Fachwissenschaften. Ein Beispiel aus jüngster Zeit: Die philosophische Anthropologie, die „wahrheitsgetreue Besinnung auf das menschliche Sein“, „ist frei von dem hypothetischen Charakter, welcher aller empirisch bestimmten Erkenntnis notwendig eignet. Kein Satz hat in ihr Raum, der nicht so wahr wäre, wie die Wahrheit selbst“. Ihre Einsichten sind Wahrheit schlechthin und dem Geist „ursprünglich (a priori) offenbar[85]“. Solche Prätensionen, wie sie *Häberlin* oder *Heidegger* erheben, können die Philosophie in den Augen eines wissenschaftlichen Forschers nur lächerlich machen.

Die Philosophie ist aus der Reflexion geboren, aus dem denkenden Zurechtlegen der Erscheinungen, und dieses Ver-

fahren hat sie beibehalten in ihrer ganzen Geschichte. In den Fachwissenschaften ist dieses Verfahren der Theorienbildung in der Neuzeit wesentlich ergänzt worden durch Beobachtung und Experiment. Die Fachwissenschaften haben sich entwickelt, weil sie die richtige Erkenntnismethode ausgebildet haben, und sie haben die richtige Methode gefunden, weil sie die erfolgreiche war. Die Philosophie ist bei ihrem ursprünglichen Verfahren stehengeblieben, sie hat immerfort bloß reflektiert und konstruiert; sie ist damit hinter der methodischen Entwicklung der Fachwissenschaften zurückgeblieben. Die rein gedankliche Konstruktion *ist ein rückständiges, überholtes Verfahren*, das immer wieder, auch heute noch, verständnislos verwendet wird.

2. *Die philosophischen Systeme sind, so wie sie dastehen, alle keine Erkenntnis.* Es sind wohl vielfach einzelne Erkenntnisse in ihnen enthalten, sie haben bisweilen auch Hypothesen antezipiert, die dann von den Fachwissenschaften verifiziert worden sind. Aber im ganzen genommen, in ihren Weltansichten können sie nicht als Erkenntnisse angesehen werden, die sich den spezialwissenschaftlichen Erkenntnissen an die Seite stellen lassen. Denn sie bauen sich nicht methodisch auf einer soliden Grundlage auf, sondern es sind begriffliche Konstruktionen, die mit mehr oder weniger Phantasie erdacht sind. Sie konstruieren eine Welt in Gedanken, jedes System eine andere, wobei es zumeist ohne Konstruktionsfehler nicht abgeht. Man kann nicht einmal sagen, daß sie *mögliche* Erkenntnisse sind, denen nur die Begründung fehlt, daß sie mögliche Ansichten der Welt geben. Denn sie gehen über das weit hinaus, was überhaupt erkennbar ist. Es sind Begriffsdichtungen, Phantasien über das Thema: Welt.

Darin liegt ihr großer Reiz und ihre Anziehungskraft. Sie ziehen uns an wie Kunstwerke in ihrer einheitlichen Gestaltung und Geschlossenheit und durch ihren Gefühlsgehalt und ihre Lebensstimmung. Sie werden uns bedeutungs-

voll als die Arten, wie große Persönlichkeiten die Welt und das Leben gesehen und sich zurechtgelegt haben. Und darüber hinaus fesseln sie unser Interesse als zusammengefaßter Ausdruck eines Zeitgeistes und einer nationalen Mentalität (wie des französischen Rationalismus, des englischen Realismus, der deutschen Romantik) — so wie das alles auch bei den Werken der Kunst der Fall ist. Die Weltansichten der philosophischen Systeme sind Schöpfungen der konstruierenden Phantasie, ähnlich wie die Kunstwerke. Aber sie sind keine allgemeingültige Erkenntnis. Es ist nicht in erster Linie ihre Verschiedenheit und Unverträglichkeit miteinander, welche den Einwand gegen sie bildet — auch in den Fachwissenschaften können sich verschiedene Hypothesen gegenüberstehen —, sondern ihr Mangel an einer hinreichenden Grundlage und ihr dogmatischer Charakter.

III. Systematischer Teil.

A. Das System der Welt.

1. Wirklichkeits-Erkenntnis und Metaphysik.

Wenn somit die Philosophie keine spezifische Erkenntnisweise vor den Fachwissenschaften voraus hat, dann ist sie auf dieselbe Art der Erkenntnis angewiesen, wie sie in den Fachwissenschaften herrscht. Daß diese Erkenntnis leistungsfähig genug ist, beweisen die großen Erfolge, welche die Fachwissenschaften mit ihr erzielt haben. Worin besteht nun diese Erkenntnisweise? Was ist für sie wesentlich? Eine Weltansicht soll Grundsätzliches über die Welt, also über die Wirklichkeit aussagen. Es handelt sich daher um die Bedingungen der Wirklichkeits-Erkenntnis. Von Wirklichem erhalten wir nur dadurch Kunde, daß uns etwas im Erleben vorliegt. Wir müssen etwas sehen oder hören oder fühlen oder dergleichen, kurz, wir müssen etwas wahrnehmen, um eines Wirklichen gewahr zu werden. Von dem Wahrgenommenen aus, und nur von solchem, können wir dann weitergehen zu anderem, nicht mehr Wahrgenommenen infolge der Naturgesetze, welche Zusammenhänge zwischen bestimmten Arten von Vorgängen oder Zuständen festlegen. Was uns ein Bild im Mikroskop zeigt, können wir deshalb als die Zellen-Struktur eines Gewebes betrachten, die in einem Pflanzen- oder Körperteil wirklich vorhanden ist, obwohl sie mit bloßem Auge nicht zu sehen ist. Aber wir kennen die Konstruktion des Mikroskops und die Gesetze der optischen Vergrößerung. Und wir wissen, daß der vergrößerte Schnitt aus dem und dem Gewebe entnommen ist. Was „wirklich“ ist, kann man darum definieren als das, was mit Wahrnehmung nach Erfahrungsgesetzen zusammenhängt. Wirklichkeitser-

kenntnis muß also Wahrnehmung zur Grundlage haben und kann nur auf Erfahrung über die gesetzmäßigen Zusammenhänge der Erscheinungen beruhen. Eine Weltansicht, die auf wissenschaftliche Erkenntnis gegründet sein soll, kann nur durch Erfahrungserkenntnis aufgebaut werden. Sie ist an diese gebunden und kann darum nicht über den Bereich der Erfahrung hinausgehen.

Deshalb ist es der Philosophie nicht möglich, etwas, das jenseits aller Erfahrung liegt, das „Transzendente", zu erkennen. Auch sie ist nicht imstande, mehr zu erkennen, als was die Erfahrung vermag. Das wahre Wesen zum Unterschied vom erfahrbaren, ein „absolutes" Sein, übersinnliche Wesenheiten und Vorgänge, alle diese Bereiche, die der Erfahrung nicht mehr zugänglich sind, bleiben auch der Philosophie verschlossen, wenn sie wirkliche Erkenntnis geben soll. Es besteht gar keine Möglichkeit, etwas Erfahrungsjenseitiges in bestimmter Weise auch nur zu denken. Denn es ist völlig zweifelhaft, ob sich unsere aus der Erfahrung gewonnenen Begriffe zu seiner Bestimmung verwenden lassen. Und gänzlich andere können wir uns nicht ausdenken. Nicht einmal, daß die Verwendung empirischer Begriffe unstatthaft sei, kann man behaupten. Denn man kann ja eben überhaupt nichts darüber sagen, was im Unerfahrbaren gilt und was nicht. Was der Mythos auf bildliche Weise umschreibt, das will die Metaphysik des Transzendenten auf begriffliche Weise erfassen. Daß alles Mythische aber nicht eigentlich, sondern nur gleichnisweise gelten kann, das ist auch in der Religion auf ihrer höchsten Entwicklungsstufe zum Bewußtsein gekommen. Plotins göttlicher Urgrund, Leibnizens Monaden, Schopenhauers Weltwille, Hegels absolute Vernunft — alle derartige Metaphysik fällt gänzlich aus dem Bereich dessen heraus, was wissenschaftlich erkennbar ist. Von Plotin ist die Unerkennbarkeit des einen höchsten Gottes, der mit den uns bekannten

Prädikaten nicht bestimmt werden kann, offen einbekannt. Daß die Kraftpunkte, welche *Leibniz* als die Elemente der Welt annimmt, ein Vorstellungsleben haben oder daß die ganze Welt mit der Fülle ihrer individuellen Gestalten, Menschen, Tiere, Pflanzen und Gestein, in Wahrheit nur ein einziger Wille ist, wie *Schopenhauer* behauptet — wie soll sich das empirisch feststellen lassen? Und daß das eigentliche Wesen der Welt göttliche Vernunft ist, wie *Hegel* lehrt, das geht wirklich über alle Erfahrung hinaus! So steht es mit allen den metaphysischen Systemen.

„Metaphysik" bezeichnet keinen eindeutigen Begriff. Ganz im allgemeinen wird damit ein Hinausgehen über die Erkenntnis der Einzelwissenschaften gemeint; aber dieses Hinausgehen kann bloß in einer „Zusammenfassung der einzelwissenschaftlichen Erkenntnis", deren „Fortsetzung" zu einem „Abschluß" bestehen[86]. Es ist dann *eine Erkenntnis nicht von grundsätzlich anderer Art als die fachwissenschaftliche*, eine *„induktive" Metaphysik.* Es kann aber auch ein grundsätzliches Hinausgehen über den gesamten Bereich der einzelwissenschaftlichen Erkenntnis, des Erfahrbaren überhaupt, sein, *ein Hinausgehen in den ganz andersartigen Bereich des Transzendenten.* Solche Metaphysik ist unerkennbar; sie bleibt von wissenschaftlicher Erkenntnis grundsätzlich ausgeschlossen. Um Zweideutigkeiten zu vermeiden, ist es besser, eine Metaphysik, die nicht ins Transzendente greifen und sich keiner anderen als der wissenschaftlichen Erkenntnis bedienen will, gar nicht Metaphysik zu nennen. Man braucht dann diesen belasteten Begriff gar nicht zu verwenden. Wer aber an dem Wort hängt, muß dann immer hinzusetzen, daß er nur diese Art von Metaphysik meint.

Was die *transzendente Metaphysik* verspricht, kann sie nicht halten. Nachdem sie keine besondere Erkenntnisquelle zur Verfügung hat, wie gezeigt worden ist, kann sie nur Anleihen bei der Erfahrung machen und daraus

Kombinationen bilden, wie es früher am Beispiel Hegels dargelegt worden ist. Ein konsequenter Versuch, sich über die Erfahrung zu erheben, muß in der bloßen Negation enden, wie die Theologie Plotins. Woher sollte sie denn sonst ihr Material erhalten? Das zeigt sich darin mit aller Klarheit: Wäre sie wirklich imstande, den Erfahrungsbereich zu überschreiten, dann müßte sie wohl ganz andere Einsichten bringen, als sie bisher zustande gebracht hat!

Wie steht es aber mit dem Atomismus, der doch auch ursprünglich einem metaphysischen Weltbild angehört hat (dem des Demokrit)? Er enthüllt doch das eigentliche Wesen der körperlichen Welt gegenüber der bunten, sinnlichen Erscheinung — ist er nicht ebenfalls erfahrungstranszendente Metaphysik? Und soll er deshalb aufgegeben werden, wie E. Mach wollte? Oder beweist er im Gegenteil, daß doch eine metaphysische Erkenntnis möglich ist? Keines von beiden! Der Atomismus ist aus einer metaphysischen Idee eine naturwissenschaftliche Theorie geworden. Er schwebt nicht mehr als eine dogmatische Konstruktion in der Luft, sondern er hat seine solide Grundlage in der Erfahrung. Die fundamentalste davon ist die Tatsache, daß sich die Stoffe nur in ganzzahligen Verhältnissen chemisch verbinden. Es gibt aber auch noch zahlreiche andere, wie daß bei der Durchleuchtung von Kristallen ihre atomistische Struktur sichtbar wird, dann den Zusammenhang des Atomaufbaues mit den Spektrallinien u. a. Man kann die Wege von Atombestandteilen (Alpha-Teilchen) in der Wilsonschen Nebelkammer sogar sichtbar machen. Dadurch ist der Atomismus heute keine transzendente Metaphysik mehr, denn er erfüllt die Bedingungen der Erkenntnis.

Durch diese Wandlung des Atomismus wird eindringlich vor Augen geführt, worauf es für den Erkenntnischarakter im Gegensatz zur Metaphysik ankommt. Sobald eine Tatsachen-Behauptung sich an der Erfahrung prüfen läßt, kann entschieden werden, ob sie wahr oder falsch ist; sie fällt

damit in den Bereich des Erkennbaren. Solange man aber empirisch prüfbare Kriterien ihrer Wahrheit nicht angeben kann, steht sie außerhalb. Ist eine solche Angabe gar nicht auszudenken, ist sie grundsätzlich unmöglich, dann ist es hoffnungslose transzendente Metaphysik. Weil die Metaphysik aber ihr Material doch auch der Erfahrung entlehnt, kann es möglich werden, daß eine metaphysische Kombination daraus in eine Form überzuführen ist, in der sie eine Prüfung durch die Erfahrung gestattet. Das war beim Atomismus der Fall.

Aber man will vielfach auch heute noch die Weltansicht der großen Systeme nicht preisgeben. Oder man verlangt nach einer neuen Metaphysik. Nicht wenige hängen mit dem Herzen an ihr, aus verständlichen Gründen. Diese Gründe liegen darin, daß die großen Systeme mehr bedeuten als bloße Erkenntnis. Sie zeichnen ein Weltbild, das zum Gemüt spricht. Wie aus dem Weltbild G. Brunos die Begeisterung für die großartige Schönheit der Welt, so erwächst aus dem Spinozas die „intellektuelle Liebe" zu Gott; das Fichtes ruft uns auf zu heroischer Pflichterfüllung; jedes theistische gibt uns die Geborgenheit in der Hut Gottes, das Leibnizens stellt uns noch dazu in die beste der Welten und söhnt uns mit dem Übel aus; und auch wenn Schopenhauer die Welt im Gegenteil zur schlechtesten macht, kann das unseren Ärger über sie bekräftigen. So verknüpft sich eine Weltansicht mit unseren Gefühlen und Tendenzen, sie kommt unseren Gemütsbedürfnissen entgegen und sie erfüllt unsere Wünsche, indem sie die Welt so darstellt, wie es unserer gefühlsmäßigen Reaktion auf sie entspricht. Das hat sich auch darin gezeigt, daß in der Krisenzeit zwischen den beiden Weltkriegen nach der schweren Erschütterung eine pessimistische Lebensphilosophie der Angst und Sorge durch Heidegger (und eine irrationalistische Sündhaftigkeits-Theologie [die „dialektische"]) aufgetreten ist.

Diese emotionale Bedeutung ist der eigentliche Grund dafür, daß man von den metaphysischen Konstruktionen nicht loskommt. Man will ein Weltbild erhalten, zu dem man Ja sagen kann; und man verwirft ein Weltbild, weil sich das Gefühl dagegen sträubt, weil es mit den Wertungen nicht harmoniert. Diese Funktion der Gemütsbefriedigung ist nicht nur tatsächlich maßgebend, sie ist auch programmatisch gefordert worden[87]. Aber diese emotionale Bedeutung der Philosophie ist natürlich ganz etwas anderes als ihre Wahrheit. Die Philosophie kann nicht beiden Herren zugleich dienen.

Ebenso steht es, wenn man von der Philosophie die „Versöhnung von Wissenschaft und Religion" verlangt, wobei man mit Religion eine religiöse Weltansicht meint. Denn Religion kann zur Wissenschaft nur insoweit eine Beziehung haben, als sie Behauptungen über dasselbe Gebiet wie diese aufstellt. Ein Glaubensgehalt in Bezug auf Erfahrungsjenseitiges und religiöse Gefühle haben mit der Wissenschaft überhaupt nichts gemein; sie stehen beide unabhängig nebeneinander und es bedarf daher gar keiner Versöhnung. Wenn aber die Weltansicht einer Religion sich mit der Wissenschaft nicht verträgt, dann ist eine Versöhnung unmöglich. Denn dann ergibt die Wahrheit eine eindeutige Entscheidung. Was wahr ist, muß aber nicht unsere Gemütsbedürfnisse befriedigen, es kann unseren Gefühlen und Wünschen sehr unwillkommen sein. Darum muß man beides: die Gemütsbefriedigung und die Erkenntnis, reinlich auseinanderhalten.

Wenn man um der Gemütsbefriedigung willen an der Metaphysik festhalten will, dann darf man sich keiner Täuschung darüber hingeben, daß man sie nicht als Erkenntnis vertreten kann. Sie kann nichts anderes sein, als ein persönlicher Glaube. Wie eine religiöse Metaphysik, die nur geglaubt werden kann und nicht als Erkenntnis erwiesen, so kann jede metaphysische Weltansicht nur eine rein subjektive Überzeugung sein. Es kann ihr keine Allgemeingültigkeit zugeschrieben werden; sie ist eine Privatsache. Darüber

muß man sich vollkommen im klaren sein. Kant hat diese Konsequenz seiner Widerlegung der rationalistischen Metaphysik mit aller Klarheit anerkannt. Die drei Haupt-Thesen dieser Metaphysik: die Freiheit des Willens, die Unsterblichkeit der Seele und das Dasein Gottes, sind nicht zu erweisen; sie können nur postuliert werden, d. h. als Anforderungen eingeführt werden, die um des Sittengesetzes willen an die Weltauffassung gestellt werden: Was ich soll, muß ich auch können und deshalb frei sein; zur Vollendung der moralischen Persönlichkeit und zur Harmonisierung von Tugend und Glück braucht es die Unsterblichkeit; und nur das Dasein Gottes verbürgt eine moralische Weltordnung. Daß diese Bedingungen erfüllt sind, das kann man nicht beweisen, das kann man nur glauben. Einen solchen Glauben kann man niemandem intellektuell aufnötigen, und er kann keine allgemeine Anerkennung verlangen. Allgemeingültigkeit kommt nur der Erkenntnis zu. Sobald man den Erkenntnischarakter nicht bewahren kann, muß man auf Allgemeingültigkeit verzichten.

In Hinsicht auf eine metaphysische Weltansicht steht man daher immer vor einer Alternative: Wenn man eine der historischen Weltansichten aufrecht erhalten oder eine neue aufstellen will, muß man den Anspruch auf Erkenntnis dafür fallen lassen und sich mit einem subjektiven Glauben begnügen. Philosophie wird damit ein typischer Religionsersatz. Will man aber den historischen Anspruch der Philosophie auf Erkenntnis festhalten, dann müssen auch wirklich alle Bedingungen der Erkenntnis gewissenhaft erfüllt werden und das heißt nicht nur vorurteilslos und tendenzlos an die Bildung einer Weltansicht herantreten, sondern auf eine erfahrungstranszendente Metaphysik überhaupt verzichten. Man muß dann auch Ernst machen mit der Erkenntnisforderung und alle Konsequenzen daraus ziehen. Dann aber hat es auch keinen Sinn von einem „Szientifismus" in der Philosophie zu reden[88]. Soll Philosophie Erkenntnis sein, dann kann sie kein anderes Ideal haben als das des reinen

Wissens. Denn daß sie überdies auch noch die Gemütsbedürfnisse erfüllen soll, kann man nicht zugleich von ihr verlangen. Verfolgt man aber dieses andere Ziel, will man frei konstruieren können und durch die Bedingungen der Erkenntnis nicht beengt sein, dann darf man das wieder nicht als Erkenntnis ausgeben und Allgemeingültigkeit dafür verlangen. Diese Alternative muß man klar vor Augen haben und sich eindeutig entscheiden. Wem Philosophie als Wissenschaft zuwenig bietet, wer seine Herzensbedürfnisse in der Metaphysik befriedigen will, der ist daran nicht gehindert. Aber er muß sich bewußt sein, daß es dann keine Wahrheiten sind, sondern Glaubensartikel. Und wer wieder die allgemeine Geltung als Erkenntnis in der Philosophie nicht verlieren will, der muß sich aber dann auch rückhaltslos allen den strengen Anforderungen unterwerfen, welche an wissenschaftliche Erkenntnis gestellt sind. Da gibt es keinen Kompromiß.

2. Das philosophische Weltbild als System der realwissenschaftlichen Erkenntnis.

Weltansicht ist Wirklichkeitserkenntnis. Die Wirklichkeit wird von den Realwissenschaften erforscht, von der Physik und Chemie, von der Biologie, von der Psychologie, von den philologischen und historischen Wissenschaften. Welches Gebiet der Wirklichkeit bleibt dann noch für die Philosophie? Wenn ihr nur dieselbe Erkenntnisweise zur Verfügung steht wie den Realwissenschaften — wird dann nicht alle Wirklichkeitserkenntnis von den Realwissenschaften geleistet, so daß für die Philosophie nichts übrig bleibt, wie der Positivismus erklärt?

Jede Realwissenschaft behandelt nur ein Teilgebiet der Wirklichkeit, nur das Körperliche oder nur das Organische usw. Alle zusammen umfassen wohl die gesamte Wirklich-

keit, so daß sie der Philosophie tatsächlich kein einzelnes Gebiet mehr übrig lassen. Aber die Weltanschauungs-Philosophie will ja gar keine Spezialwissenschaft eines einzelnen Gebietes sein; sie will die Welt im ganzen überschauen. Jede Realwissenschaft behandelt ihr Wirklichkeitsgebiet auf ihre eigene Weise. Sie hat eigene Grundbegriffe, manche auch eigene Gesetze (so die Linguistik), Begriffe wie Staat, Recht, Kunstwerk ... kommen nur in den juristischen und den historischen Wissenschaften vor, die der Grammatik nur in den philologischen, „Gedächtnis", „Empfindungsschwelle" ... nur in der Psychologie. Auch wenn eine Wissenschaft die Begriffe und die Sätze einer anderen benützt, wie die Biologie die der Chemie und der Physik, fügt sie doch neue hinzu, wie den Begriff der Zelle und den des Stoffwechsels und alle die morphologischen und physiologischen Begriffe; sie versucht auch, eigene Gesetze aufzustellen, so z. B. ein Gesetz des Wachstums[89]. Die Grundbegriffe werden in den einzelnen Wissenschaften nicht durch Begriffe einer anderen, einer Grundwissenschaft definiert. Das braucht für die historischen, philologischen, psychologischen Wissenschaften nicht auseinandergesetzt zu werden. Auch die Biologie verwendet ihre Grundbegriffe, ohne sie auf physikalisch-chemische zurückzuführen, und es geht der Streit darum, ob dies überhaupt vollständig möglich ist. Die Grundbegriffe sind fremd zueinander und ebenso die Gesetze, soweit nicht dabei die Gesetze einer anderen Wissenschaft benützt werden, wie die physikalisch-chemischen von der Biologie. Eine Spezialwissenschaft kümmert sich um eine andere nur insoweit, als sie diese verwenden kann. Aber sonst kommt man, wenn man von einer Spezialwissenschaft zu einer anderen übergeht, von einer Naturwissenschaft zu einer Kulturwissenschaft, in ein fremdes Reich.

Und doch sollen alle Gegenstände ein einheitliches Ganzes bilden, denn sie alle sind Teile der Welt, sie bilden zusammen die Welt. Die gesamte Wirklichkeit, wie sie von den Realwissenschaften dargestellt wird, bildet aber noch keine

Einheit, kein geordnetes Ganzes, sondern nur eine Summe von nebeneinanderstehenden Gruppen. Die Realwissenschaften arbeiten getrennt und zerfallen immer mehr in spezielle Gebiete. Die Einheit der Wissenschaft ist eine Forderung und eine Aufgabe und keine Tatsache. Es muß erst klargestellt werden, in welcher Weise die realwissenschaftlichen Erkenntnisse und damit ihre Gegenstände ein einheitliches Ganzes bilden. Ihre Stellung darin und ihr Verhältnis zueinander muß bestimmt werden. Mit anderen Worten: *die Grundbegriffe und -gesetze der einzelnen Realwissenschaften müssen in einen systematischen Zusammenhang gebracht werden. Und dieser Zusammenhang ist das System der Welt.* Wie jede Realwissenschaft ihr Teilsystem aufbaut, so muß auch ein Gesamtsystem aller wissenschaftlichen Wirklichkeitserkenntnis aufgestellt werden. *Das System der Wirklichkeit bildet den Gegenstand der Weltanschauungs-Philosophie*, nicht ein einzelnes Wirklichkeitsgebiet. So stellt sich das Problem eines Weltbildes wieder ein als das eines Systems der realwissenschaftlichen Erkenntnis. Das ist die Form, in der es in wissenschaftlicher Weise gestellt wird, in der es aus den Wissenschaften selbst hervorwächst.

Aber dieses Problem behandelt keine Spezialwissenschaft; es liegt außerhalb einer jeden, denn es ist eben die Frage nach dem *Ganzen* der Wirklichkeit und jede Realwissenschaft beschäftigt sich ja nur mit einem Teil davon. Darum wird diese Arbeit von keiner Spezialwissenschaft geleistet, sondern sie fällt der Philosophie zu[90]. Eine wissenschaftliche Weltansicht, besser: ein System der Welt, bleibt die große Aufgabe der Philosophie, denn sie wird weder von *einer* Realwissenschaft noch von allen zusammen gelöst. Es ist eine Aufgabe, die sich nicht negieren und abweisen läßt, und es ist eine Aufgabe, die keinesfalls über den Bereich des wissenschaftlich Erkennbaren hinausgeht. Es ist eine wissenschaftlich legitime Aufgabe, die grundsätzlich ebenso auf dem

Weg wissenschaftlicher Erkenntnis bewältigt werden kann, wie eine jede Spezialwissenschaft ihr Teilsystem aufstellt.

Diese Aufgabe läßt sich aber nicht einfach dadurch lösen, daß man die hauptsächlichsten Ergebnisse der Realwissenschaften enzyklopädisch zusammenfaßt. Denn sie fügen sich ja nicht von selbst zu einer Einheit zusammen, ihre Summe ergibt noch kein einheitliches System, weil jede Realwissenschaft ihr eigenes System hat, das mit den Systemen der anderen wenig oder mehr gemein hat. Die Aufgabe besteht ja eben darin, die Einheit der spezialwissenschaftlichen Teil-Systeme erst herzustellen. Mit einer bloßen Kompilation ist daher nichts getan.

Diese Aufgabe besteht auch durchaus nicht darin, daß die Philosophie einen Abschluß der einzelwissenschaftlichen Erkenntnisse zu einem Weltbild bringen soll, wie ihr das von den Vertretern einer „induktiven Metaphysik" zugemutet wird[91]. Die Philosophie kann nicht Fragen der Weltansicht, welche die Spezialwissenschaften noch offen lassen, aus eigenem beantworten und sie kann nicht Kontroversen darüber als höhere Instanz entscheiden. Woher soll sie denn diese Beantwortung und diese Entscheidungen nehmen? Wieso soll denn sie weiterkommen als die Spezialwissenschaften, da sie doch keine anderen Erkenntnismittel besitzt als diese? Eine *Ergänzung* der spezialwissenschaftlichen Erkenntnis, wo sie unvollständig ist, zu einem geschlossenen Weltbild, heißt zuviel von ihr verlangen. (Eine solche Ergänzung wäre unbegründbar.)

Die Aufgabe, die der Philosophie durch ein wissenschaftliches System der Welt gestellt wird, *besteht darin, aus den Teilsystemen der Wissenschaften ein einheitliches System herzustellen.* Sie steht vor der Frage, wie sich diese Teilsysteme (des anorganischen, des organischen, des seelischen, des geistigen Bereiches) zueinander verhalten. Lassen sich alle auf eines

derselben zurückführen, oder ist jedes irreduzibel? Das heißt, ist die Welt einheitlich aufgebaut aus e i n e r A r t von Grundelementen und mit e i n e r Grundgesetzmäßigkeit oder aus mehreren Arten von Elementen und Gesetzen nebeneinander oder in einem Stufenbau übereinander in Schichten, die sich aufeinander aufbauen? Und herrscht in der Welt durchgängige Gesetzmäßigkeit oder nur eine teilweise, indem es Gebiete gibt, in denen das Geschehen nicht determiniert, sondern frei ist?

Im Teilsystem der Biologie beispielsweise konkretisieren sich solche Fragen im Problem des Vitalismus. Unter „Vitalismus" versteht man die seit alters bestehende Lehre, daß die Lebenserscheinungen durch eine Lebenskraft bewirkt werden[92]. In diesem Fall können sie nicht rein chemisch-physikalisch erklärt werden, sondern es bleibt, wenn dies auch noch so weitgehend gelingt, doch immer noch ein auf diese Weise unerklärbarer Rest. Das Gebiet des Organischen, seine Begriffe und Gesetze lassen sich dann nicht vollständig auf das physikalisch-chemische Gebiet und auf dessen Begriffe und Gesetze zurückführen. Zur Klarstellung dieses Verhältnisses hat man von zwei Seiten her, nach zwei Gesichtspunkten vorzugehen. Es muß einerseits festgestellt werden, wieweit die biologischen Spezialwissenschaften tatsächlich imstande sind, die Lebenserscheinungen (Stoffwechsel, Formbildung usw.) mit chemisch-physikalischen Begriffen zu beschreiben und aus ebensolchen Gesetzen abzuleiten. Anderseits muß eine Theorie der Lebenskraft daraufhin kritisch untersucht werden, wieweit sie ihrerseits eine Erklärung der Lebenserscheinungen zu geben vermag und nicht bloß einen — derzeit — unaufklärbaren Rest bei ihrer chemisch-physikalischen Auflösung bezeichnet. Denn von diesem Rest kann man dann immer noch annehmen, daß er sich in Zukunft wird so erklären lassen, wenn nicht der Nachweis geliefert werden kann, daß das grundsätzlich unmöglich ist. (Diesen Nachweis hat D r i e s c h versucht[93], aber die Kritik ergibt, daß er nur die Maschinentheorie des Lebens widerlegt hat,

daß aber damit die Unmöglichkeit einer physikalisch-chemischen Erklärung noch nicht erwiesen ist, eine solche also immer noch offen bleibt — was hier nicht ausführlich auseinandergesetzt werden kann.) Für den ersten dieser Gesichtspunkte, die chemisch-physikalische Erklärbarkeit, ist die Philosophie ganz auf die Arbeit der biologischen Spezialwissenschaften angewiesen. Sie kann nur zur Kenntnis nehmen, wieweit diese dabei gekommen sind. Der zweite Gesichtspunkt, der erkenntniskritische, betrifft die Beweiskraft, die Schlüssigkeit sachlicher Überlegungen. Es handelt sich hier also im Grund um logisch-erkenntnistheoretische Beziehungen. Auf diesem Gebiet ist die Philosophie zu Hause und selbständig. Hier kann sie richten über die in Frage kommenden spezialwissenschaftlichen Theorien, über ihre Zulänglichkeit und Leistungsfähigkeit.

So muß die Philosophie in Bezug auf alle die spezialwissenschaftlichen Teil-Systeme vorgehen, um ihren Zusammenhang in *einem* Weltsystem klarzustellen. *Ihre Arbeit hat immer eine sachliche Seite, in der sie von den Spezialwissenschaften abhängt, und eine logisch-erkenntnistheoretische Seite, in der sie selbständig ist.* Die Philosophie kommt zu einem System der realwissenschaftlichen Erkenntnisse als einem Weltsystem, indem sie von den Hypothesen ausgeht, welche die Einzelwissenschaften über die Art des Zusammenhanges ihrer Teilsysteme mit anderen aufstellen. Diese Hypothesen muß sie miteinander zu verbinden trachten und auf ihre Vereinbarkeit kritisch untersuchen. Falls sie dann selbst eine Hypothese über den Zusammenhang aufstellt, kann dies natürlich nur auf Grund vollständiger Vertrautheit mit den betreffenden Fachwissenschaften geschehen und eine solche Hypothese muß innerhalb der betreffenden Fachwissenschaften verifiziert werden. Der Philosoph arbeitet dann auf fachwissenschaftlichem Gebiet, und was ihn vom Spezialforscher unterscheidet, ist nur der übergreifende Gesichtspunkt. Jede Fragestellung, die über

ein fachwissenschaftliches Gebiet hinausgreift oder auf das Ganze geht, hat philosophischen Charakter und wird auch allgemein als eine philosophische empfunden und betrachtet. Das Problem des Vitalismus, des Verhältnisses von Körperlichem und Seelischem, der materialistischen Geschichtsauffassung — solche Probleme und Theorien, die für das Weltbild bestimmend werden, sind damit nicht mehr bloß fachwissenschaftliche. Der Spezialforscher, der sich mit ihnen befaßt, wird dadurch zum philosophischen Kopf, er beginnt zu philosophieren.

Bei allen außerordentlichen Fortschritten in der physikalisch-chemischen Erklärung der Lebenserscheinungen ist die Biologie gegenwärtig noch weit davon entfernt, diese vollständig durchführen zu können; infolgedessen läßt sich eine vitalistische Theorie grundsätzlich nicht ausschließen, wenn sie auch in einer zureichenden Weise gegenwärtig nicht vorhanden ist — außer es läßt sich beweisen, daß eine solche überhaupt unmöglich ist. Gegenwärtig sind aber zweierlei biologische Systeme möglich: eines, das ein Teilsystem des chemisch-physikalischen ist, und ein anderes, das auf dieses nicht vollständig zurückführbar ist, sondern autonome Begriffe und Gesetze hat. Beide sind hypothetisch. Für die Eingliederung des Organischen in ein Weltsystem ergeben sich damit zwei Hypothesen, zwischen denen man noch nicht endgültig entscheiden kann. Und das trifft auch in Bezug auf die anderen Teil-Systeme zu.

Infolgedessen *gibt es verschiedene Möglichkeiten, aus den realwissenschaftlichen Teil-Systemen ein Gesamt-System der Welt zu konstituieren. Es ergeben sich mehrfache Weltbilder, die konkurrierend nebeneinander stehen*, wie ehedem die metaphysischen Systeme. Es sind auch dann verschiedene Weltansichten möglich, wenn sie auf wissenschaftliche Weise gebildet werden; die Vielfalt und Unverträglichkeit der Sy-

steme besteht auch dann. Aber diese Systeme bestehen nicht ohne eine Entscheidungsmöglichkeit nebeneinander wie die metaphysischen Systeme. Darin, daß man diese als Reaktionen menschlicher Typen auf die Welt auffassen kann, tritt ihre Gleichberechtigung untereinander deutlich zutage. Für die wissenschaftlichen Weltansichten steht es dagegen zweifellos fest, daß es grundsätzlich entscheidbar ist, welche von ihnen allein zutrifft. Denn sie machen ja auf Wahrheit Anspruch, und von zwei widerstreitenden Sätzen und ebenso Satzsystemen kann nur eines wahr sein.

Die theoretischen Weltbilder sind Systeme von Hypothesen über den Zusammenhang der Teilsysteme in einem Gesamtsystem, Hypothesen, deren Gültigkeit von ihrer Prüfung an der Erfahrung abhängt. Zeigt sich ein Widerspruch mit Erfahrungstatsachen, so muß das betreffende System modifiziert werden und, wenn das nicht genügt, aufgegeben werden. Je nachdem ein System durch die Erfahrung mehr oder weniger bestätigt wird, hat es mehr oder weniger Wahrscheinlichkeit. Das ist der fundamentale Unterschied gegenüber den metaphysischen Systemen, daß bei den wissenschaftlichen die Erfahrung als eine entscheidende Instanz eintritt, während dort eine solche gänzlich fehlt. Durch sie gibt es Bewährung und Versagen, während dort das reine Denken oder die Intuition souverän sein will. Die wissenschaftlichen Weltansichten, schärfer: Systeme der Real-Erkenntnisse und damit der Welt, sind empirische Hypothesen, die in mehrfacher Weise aufgestellt werden können, die aber dadurch, daß sie durch die Erfahrung verifiziert werden müssen, einer Auslese unterliegen.

Aber dieser Auslese kann man nicht vorgreifen. Die Philosophie kann nicht eine Entscheidung zwischen verschiedenen Welthypothesen treffen, wenn die Sachlage dafür noch nicht reif ist, d. h. wenn nicht die eine von zwei konkur-

rierenden Hypothesen durch den Widerstreit mit fachwissenschaftlichen Tatsachen widerlegt wird oder wenn sich nicht logisch-erkenntniskritisch ihre Unzulässigkeit erweisen läßt. Die Philosophie kann nicht einen „Abschluß“ noch unfertiger, unzureichender Ergebnisse der Fachwissenschaften zu einem einheitlichen Weltbild konstruieren wollen. Das wäre nur eine Voreiligkeit und könnte nur dogmatisch sein. Sie muß die Gewissenhaftigkeit und Ehrlichkeit besitzen, derzeit unentscheidbare Alternative als offene Fragen einzubekennen. Sie muß die Kraft aufbringen, Ungewißheit zu ertragen und vor mehreren Lösungsmöglichkeiten zu stehen. Sie kann dann nur die widerstreitenden Hypothesen in ihren Konsequenzen und Voraussetzungen diskutieren und das Gewicht ihrer Bewährung abwägen. Das bringt die Wissenschaftlichkeit mit sich. Dadurch unterscheidet sich das Vorgehen einer wirklich wissenschaftlichen Philosophie von den Konstruktionsabsichten einer „induktiven Metaphysik“.

Ob und in welcher Weise Hypothesen über das Verhältnis realwissenschaftlicher Teilsysteme zu einem Gesamtsystem der Wirklichkeit vereinigt werden können, hängt in erster Linie von ihrem sachlichen Verhältnis ab, aber auch von ihren logischen Beziehungen. Es kommt darauf an, ob alle Begriffsbezeichnungen eine definierbare Bedeutung besitzen und ob gemeinsame Begriffe in verschiedenen Teilsystemen wirklich in genau demselben Sinn verwendet werden, ob Aussagen des einen aus denen eines anderen vollständig ableitbar sind, ob Hypothesen miteinander verträglich oder unverträglich sind, weil sie sich widersprechen, und vor allem auch, ob alle Systemaussagen auf hinreichenden Erkenntnisgrundlagen beruhen und ob sie alle durch Erfahrung prüfbar sind oder grundsätzlich unverifizierbar, also metaphysisch sind. Diese logische und erkenntnis-theoretische Analyse ist keine nebensächliche Arbeit. Die Einsicht, daß ein absoluter Raum, eine absolute Zeit, eine absolute Bewegung unbestimmbar sind, war nicht nur für die Physik von der größten

Bedeutung, sondern ist es auch für die ganze Weltansicht. Eine Bastion des Absolutismus ist damit gefallen. Bei einer Weltansicht handelt es sich um ein System, und ein System als solches ist eine logische Sache. Für die Wissenschaftlichkeit einer Weltansicht ist ihre methodische Begründung unerläßlich und diese ist eine Sache der Erkenntnistheorie und -kritik.

Es liegt in der ganzen Art der Aufgabe, daß die Philosophie ein wissenschaftliches System der Welt nur auf Grund und in engstem Zusammenhang mit den Fachwissenschaften errichten kann. Nur die Erkenntniskritik und logische Untersuchung kann sie selbständig vollziehen. Dadurch erwächst aber der Philosophie die ungeheure Gefahr des Dilettantismus, die sie heute viel mehr bedroht als früher. Die Spezialwissenschaften und ihre Ergebnisse sind außerordentlich angewachsen. Es ist ausgeschlossen, daß sie heute ein Polyhistor alle beherrscht wie noch ein L e i b n i z. Dadurch gerät derjenige, der über eine Weltansicht philosophiert, so leicht in die Lage, über Dinge zu reden, die er nur obenhin und unzulänglich kennt. Immer wieder muß man feststellen, daß Philosophierende dieser Gefahr erlegen sind. Das gilt nicht bloß für die Fachphilosophen im Verhältnis zu den Fachwissenschaften, sondern ebensosehr für die philosophierenden Spezialforscher im Verhältnis zur Philosophie. Diese sind wieder oft mit der Erkenntnistheorie und dem, was vor ihnen in der Philosophie schon gedacht worden ist, zuwenig vertraut.

Wie kann aber bei dieser Sachlage die Aufgabe eines wissenschaftlichen Systems der Welt überhaupt bewältigt werden? Ist sie nicht überhaupt unlösbar, ein hoffnungsloses Unternehmen? Anderseits ist diese Aufgabe aber wieder unerläßlich. Bei der großen und immer zunehmenden Spezialisierung der Realwissenschaften muß ein einheitlicher Zusammenhang, ein Gesamtsystem für sie geschaffen werden, sollen sie nicht ganz auseinanderfallen. Es ist eine berechtigte, eine

drängende und eine großartige Aufgabe. Aber sie ist so gewaltig, daß sie unheimlich wird. Kann man sich im Ernst und mit Gewissenhaftigkeit noch an sie heranwagen? Gewiß nicht, wenn man sie einem allein aufbürden will. Das historische Bild der Philosophie hat daran gewöhnt, ein philosophisches System als eine individuelle Leistung zu betrachten, als die Schöpfung eines Geistes. Erscheint aber die Aufgabe der Physik, die allgemeinen Eigenschaften und Gesetze der gesamten Körperwelt zu erforschen, nicht minder übermenschlich? Oder die der Biologie, nicht nur die allgemeinen Eigenschaften und Gesetze aller Lebewesen, sondern auch aller ihrer einzelnen Gattungen zu erkennen? Diese ungeheure Arbeit wird nicht von einem geleistet, sondern in Arbeitsteilung durch die Arbeitsgemeinschaft der Gelehrten. Einzelne führende Köpfe geben die leitenden Ideen und die Mitarbeiter führen sie durch oder kritisieren sie[93a]. So schließen sich in den Spezialwissenschaften die Leistungen der einzelnen zusammen zu einem stets wachsenden Bau. Nur hinsichtlich der philosophischen Weltansicht war und ist es so, daß jeder immer wieder von neuem zu bauen anfängt und selbständig vorgeht. Selbst die philosophischen Schulen sind immer wieder abgestorben und ihre Tradition ist abgebrochen. So hat sich kein einheitliches Ergebnis eingestellt, das gemeinsamer Besitz wäre und die Grundlage der Diskussion bilden könnte. Es kommt daher, daß die philosophischen Weltansichten dogmatische Konstruktionen waren, individuelle Schöpfungen der Phantasie, und nicht wissenschaftliche Erkenntnis. Sobald aber ein System der Welt in wissenschaftlicher Weise entwickelt wird, unterliegt es auch keinem Zweifel, daß es in derselben Weise erarbeitet werden kann, wie in den Spezialwissenschaften ihre Teilsysteme. Die Grundgedanken des System-Zusammenhanges müssen von genialen Köpfen gebracht werden; die anderen Denker werden sie im einzelnen entwickeln und in den einzelnen Realwissenschaften prüfen. Dazu braucht jeder nur ein Spezial-

gebiet hinreichend zu beherrschen. Sie können die Voraussetzungen und Konsequenzen einer Zusammenhangs-Hypothese aufdecken, bei konkurrierenden Hypothesen ihre Unterschiede und ihre Gemeinsamkeiten untersuchen und ihre verschiedene Leistungsfähigkeit und Bewährung vergleichen. Auch hier kann *durch Arbeitsteilung die Aufgabe gelöst werden, die für den einzelnen unlösbar ist*, weil sie seine Kräfte hoffnungslos übersteigt. *Leibniz* wollte bei der Gründung der Wiener Akademie der Wissenschaften die Philosophie ausschließen, weil sie keine Sache gemeinsamer Arbeit sei. So betrachtet man auch heute noch als die eigentliche Leistung der Philosophie die Aufstellung eines individuellen Systems. Damit stellt man sie aber klar in Gegensatz zur Wissenschaft. Darin liegt das Fruchtbare wissenschaftlicher Ergebnisse, daß sie objektiv und unpersönlich sind, zum Unterschied von der Kunst und den Begriffs-Dichtungen der Metaphysik. Dadurch können sie aus vielen Händen kommen und sich doch zu einer Einheit zusammenschließen.

Eine wissenschaftliche Weltansicht ist ein Hypothesensystem, in entwickelter Form eine Theorie. Weil es sich um die weitgehendsten Hypothesen handelt, können sie beim unfertigen Stand der Realwissenschaften, besonders mancher Kulturwissenschaften, nur mehr oder weniger unsicher sein. Und deshalb läßt sich eine Theorie der gesamten Wirklichkeit in verschiedener Weise aufstellen. Ein wissenschaftliches Weltbild ist deshalb auch immer unfertig und wandelbar. Darum kann man nicht einer dieser Weltansichten ausschließliche oder ewige Geltung zuschreiben und die anderen — sofern sie wissenschaftlich vertretbar sind — in Acht und Bann tun. Sie sind alle nur bloße Möglichkeiten, mehr oder weniger wahrscheinlich, bedingt und wandelbar. Darum ist Toleranz den verschiedenen Weltansichten gegenüber geboten. Kontroversen über wissenschaftliche Hypothesen, wie sie es sind, können nicht durch Machtkämpfe ausgetragen werden — das muß jeder Denkende einsehen und sich darnach verhalten.

B. Das System der Werte.

1. Werte und Tatsachen.

Schon deshalb, weil die Weltansichten unsichere und kontroverse Hypothesen sind, können sie keine hinreichende Grundlage abgeben, um aus ihnen in eindeutiger Weise ein Wertsystem zu gewinnen und eine Lebensnormierung abzuleiten. Die Stellung des Menschen in der Welt stellt sich verschieden dar, je nachdem er in die Natur eingegliedert oder ihr gegenübergestellt wird. Die Grundlage für ihre wissenschaftliche Bestimmung gibt in Bezug auf seinen Leib die Anthropologie und die Entwicklungsgeschichte, in Bezug auf sein Seelenleben die vergleichende Völkerkunde und die Psychologie und die Urgeschichte. Aber selbst wenn alle diese zusammen eine eindeutige Antwort gäben, ließe sich daraus noch keine Lebensnormierung und kein Wertsystem entnehmen, denn aus Tatsachen lassen sich keine Werte und keine Normen ableiten.

Dem scheint zu widersprechen, daß uns vielfach die Kenntnis der Tatsachen Vorschriften für unser Verhalten diktiert, so wenn man aus der Kenntnis der Krankheitsursachen die Vorschriften der Hygiene ableitet oder die Normierung eines Arbeitsvorganges aus dem Studium seiner Bedingungen zieht. Aber eine solche Ableitung kommt nur dadurch zustande, daß man seine Kenntnisse zur Verwirklichung einer vorgegebenen Absicht benützt. Weil man Gesundheit erstrebt, weil man den wirtschaftlichsten Arbeitserfolg erreichen will, nur darum werden die bloß tatsächlichen Bedingungen dafür zu Vorschriften. Und was man erstrebt, das erstrebt man deshalb, weil man es für wertvoll hält. Es liegt also ein Wert schon zugrunde, wenn man aus Tatsachen Normen gewinnt. Aus bloßen Tatsachen allein ist das ausgeschlossen. Dem Arbeiter, der an der Arbeits-Ökonomie nicht interessiert ist, den das Taylor-System nur bedrückt, wird die wirtschaftlichste Arbeitsweise keinesfalls auch schon zur Norm seiner Arbeit.

Auch im Begriff der E n t w i c k l u n g gewinnt man aus Tatsachen noch keinen Wert. Man ist gewohnt, in einer Entwicklung einen Fortschritt zum Besseren, zu etwas Höherem zu sehen, also eine Realisierung von immer Wertvollerem. Wenn wir nun aus einer Entwicklung, z. B. vom Samenkorn zum Tannenbaum, das rein Tatsächliche herausschälen, so ist es eine Folge von Veränderungen, die alle in gleicher Richtung gehen, auf die Bildung einer bestimmten Gestalt. Diese kann als das Ziel der Veränderungen betrachtet werden, das sie einheitlich zusammenschließt zu einer „Entwicklung". Durch ein Ziel, das durch eine Anlage in einem Organismus oder als Ziel-Vorstellung bei Handlungen gegeben sein kann, wird eine Entwicklung von einer bloß gleichgerichteten Veränderungsreihe geschieden. Die Umwandlung eines Gesteinsbruchstückes zu einem flachen, glatten Kiesel durch seinen Transport im Flußbett wird man schwerlich eine Entwicklung nennen. Eine Entwicklung bedeutet aber nicht an und für sich schon einen Aufstieg von Minder- zu Höherwertigem. Die Entwicklung der landesherrlichen Stellung zum Absolutismus in der Neuzeit wird gewiß nicht unbedingt als eine Wendung zum Besseren angesehen werden müssen, sonst dürfte man wieder nicht die Entwicklung des englischen Parlamentarismus als eine solche begrüßen. Es wird nicht nur davon abhängen, ob man diese Entwicklung nur für die kulturellen Verhältnisse der Zeit oder in einem größeren Zusammenhang in Betracht zieht, sondern letztlich davon, welche politische Anschauungen ein Historiker vertritt, d. h. welche politischen Zielsetzungen und Wertmaßstäbe er zugrunde legt. Eine Entwicklung führt nur dann zu etwas Wertvollerem, wenn man ihrem Ziel einen Wert zuerkennt. Nur weil dieser Wert gewöhnlich stillschweigend vorausgesetzt wird und als selbstverständlich gilt, wie für den viel reicher gestalteten und funktionierenden Tannenbaum gegenüber dem Samenkorn, nur darum scheint eine Entwicklung schon an und für sich Besseres hervorzubringen. Aber ohne

Wertvoraussetzung ist sie nicht mehr als eine farblose Veränderungsrichtung. Bloße Tatsachen ergeben keine Werte.

Darum können auch aus einem Weltbild grundsätzlich keine Werte folgen. Vielmehr liegen im Gegenteil den metaphysischen Weltkonstruktionen gewöhnlich schon Wertungen zugrunde. Weil Platon für das Allgemeine eine besondere Wertschätzung hatte, vor der die sinnlich erfahrbare Welt verblaßte, trennte er es von dieser ab und stellte es als ein eigenes höheres Reich ihrer Urbilder, als ihr wahres Wesen über sie. Noch deutlicher tritt vielleicht die Wertungsgrundlage im Neu-Platonismus hervor. Weil Gott als das Vollkommenste gedacht werden soll und alles Irdische unvollkommen ist, muß er über dieses völlig hinausgehoben werden bis in die Unbestimmbarkeit. Weil für beide, die platonische wie die neu-platonische Weltansicht, das Geistige den Vorrang vor dem Materiellen hatte, sah sie im Leib ein Gefängnis der Seele, aus dem frei zu werden zur Aufgabe des Lebens wurde. Dieselbe Höherwertung des Geistigen gegenüber der Natur ist die Grundlage, weshalb der naturalistische Monismus so vielfach Widerspruch erregt, weil er das Geistige aus dem Natürlichen begreifen will und den Menschen in die Natur hineinstellt. Anderseits hat aber auch wieder die Diesseits-Einstellung seit der Renaissance die Natur so voll Wert erscheinen lassen, daß sie im Pantheismus vergöttlicht worden ist. Und wenn in so vielen philosophischen Systemen Gott eine zentrale Stellung einnimmt, so hat das nur in Wertungen seinen Grund, die einerseits aus der Tradition fließen, die Ehrwürdigkeit verleiht, anderseits die Realität des Idealen betreffen. Durch Wertungen, die im voraus da waren, ist die Konstruktion der Weltansichten vielfach geleitet worden und deshalb wird auch die Stellungnahme zu ihnen gewöhnlich durch schon vorhandene Wertungen bestimmt. Daher kommt der relative, typologische Charakter der Weltanschauungen, ihre wesenhafte Distanz von reiner Erkenntnis, ihre innere Verwandtschaft mit

künstlerischen Schöpfungen. Auf eine Weltansicht kann man ein Wertsystem nur gründen, wenn man es schon vorher hineingelegt hat. Für ein wissenschaftliches Weltbild verbietet das aber die Neutralität der Erkenntnis. Wissenschaftliche Erkenntnis muß rein sachlich und darum wertungsfrei sein.

Infolgedessen verlangt ein Wertsystem eine selbständige Begründung. Und diese soll durch Erkenntnis erfolgen, wenn Philosophie Wissenschaft sein soll. Eine Lehre von den Werten im allgemeinen, die sogenannte Werttheorie, ist der jüngste Zweig der Philosophie. Sie ist erst gegen Ende des 19. Jahrhunderts von österreichischen Denkern begründet worden, von A. v. Meinong[94] und Chr. Frh. v. Ehrenfels[95]. Theorien speziell des moralischen Wertes, eine Ethik, hat es jedoch seit dem Altertum gegeben. Eine spezielle Theorie des Schönen und der Kunst, eine Ästhetik, ist wohl ebenfalls schon im Altertum zu finden, aber in selbständiger und umfassender Weise erst seit dem 18. Jahrhundert entwickelt worden. Im selben Jahrhundert hat auch eine spezielle Theorie des wirtschaftlichen Wertes in der Volkswirtschaftslehre ihre Ausbildung gefunden.

2. Begriffsbestimmungen.

Zunächst müssen einige Grundbegriffe klargestellt werden. Man redet von „Werten" sehr oft in ganz verschiedenem Sinn. Man meint damit einmal ganz allgemeine Qualitäten: Schönheit, Sittlichkeit, Wahrheit, Nützlichkeit, Lust. Man bezeichnet aber auch einzelnes Wertvolles, z. B. Gesundheit, Kunstwerke, Aktien, als Werte; man spricht von Sachwerten gegenüber dem Geldwert. Das einzelne ist etwas, das Wert hat, aber nicht selbst ein Wert im ersten Sinn ist[96]. Es sind Wertträger, Wertobjekte, Güter. Sie setzen die Werte im eigentlichen Sinn schon voraus. In diesen wird die Art, in der etwas wertvoll sein kann, begrifflich gefaßt und differenziert. Diesen Werten stehen ebensolche Unwerte

gegenüber: Häßlichkeit, Schlechtigkeit, Irrtum, Schädlichkeit, Leid und damit den Gütern „Übel“, Unwertträger.

Von den Werten sind zu unterscheiden erstens die Werturteile, die Zuschreibung von Werten an Gegenstände oder Personen durch Wertprädikate. Damit wird nur eine theoretische Zuerkennung von Wert ausgesprochen, der nicht immer eine tatsächliche praktische Zuerkennung entsprechen muß. Es gibt heuchlerische und es gibt konventionelle Werturteile, die geäußert werden, ohne daß eine entsprechende Wertschätzung auch im Verhalten zum Ausdruck kommt. Denn die wirkliche Wertschätzung besteht in einem praktischen Verhalten. Sie äußert sich darin, wie man einen Gegenstand behandelt, wie man sich dauernd zu ihm stellt, freundlich oder feindlich, aufnehmend und bewahrend oder ablehnend. Ein wertvolles Andenken wird behütet und geliebt. Darin besteht die tatsächliche Werthaltung zum Unterschied vom Werturteil. Beide kann man unter dem gemeinsamen Begriff der Wertung zusammenfassen.

3. Wert-Intuitionismus und Wert-Empirismus.

Wenn ein Wertsystem durch Erkenntnis begründet werden soll, muß man sich zu allererst klarmachen, wie es sich mit einer Erkenntnis der Werte verhält. Und da stehen wir sogleich vor einer fundamentalen Kontroverse. Die deutsche Wertphilosophie des 20. Jahrhunderts, vor allem Scheler[97] und Nikolai Hartmann[98], haben eine besondere Theorie der Werte und ihrer Erkenntnis entwickelt. Wie schon die englische Moralphilosophie im 17. und 18. Jahrhundert die Prinzipien der Moral für unmittelbar gewiß erklärt hatte, so hat diese deutsche Wertphilosophie den Intuitionismus für die Werte überhaupt in Anspruch genommen.

In der gewöhnlichen Auffassung wird der Wert als eine Eigenschaft von Dingen oder Personen betrachtet. Der deutschen Wertphilosophie zufolge sind Werte nicht Eigenschaf-

ten, sondern objektive Qualitäten, die nicht lediglich Gegenständen und Personen zukommen, sondern die von Gefühl und Begehren verschieden und unabhängig sind, die für sich bestehen als die reine Schönheit, das Gute an sich. Aber Werte sind nicht reale, sondern ideale Wesenheiten. „Werte sind der Seinsweise nach platonische Ideen[99].“ Es gibt „ein für sich bestehendes Reich der Werte . . . jenseits der Wirklichkeit wie jenseits des Bewußtseins[100]“. Die Werte werden nicht von einem Subjekt gesetzt, sondern sie bestehen. unabhängig vom Bewußtsein, an sich. „Werte stammen weder von den Dingen (resp. realen Verhältnissen) her noch aus dem Subjekt. Kein Realismus und kein Subjektivismus haftet ihrer Seinsweise an[101]“. Damit sind die Werte absolute. Sie stehen ein für allemal unverrückbar fest, sie sind für alle die gleichen und es gibt keine subjektive oder nationale oder kulturelle Verschiedenheit der Werte. Ihre Relativität, ihre Abhängigkeit vom wertenden Subjekt ist damit ausgeschlossen.

Diese Wert-Qualitäten werden erkannt in einer eigenen Art intuitiven Gewahrwerdens[102]. Wir werden ihrer im Fühlen inne; der Wert wird in einem spezifischen Wertgefühl erfaßt. Werte „sind dem Denken nicht direkt faßbar“, sondern „nur einer inneren Schau“. „Die Apriorität des Wissens um sie ist keine intellektuelle, reflexive, sondern eine emotionale, intuitive[101].“ Diese Erkenntnis gibt uns eine unmittelbare Gewißheit von den Werten; sie haben eine absolute Geltung, ganz anders als durch Erfahrung. Auf diese Weise kann auch eine Rangordnung der Werte erkannt werden, die von aller kulturgeschichtlichen unabhängig ist, und so kann ein absolutes System der Werte auf Grund von Erkenntnis aufgestellt werden.

Aber daß die Intuition für sich allein unzureichend ist, daß sie erst noch einen Nachweis ihrer Gültigkeit erfordert, ist bereits früher (S. 63 f.) dargelegt worden, und daß gar im Gefühl ein intuitives Erkennen stattfinden soll, ist eine ganz unberechtigte, dogmatische Behauptung. Das Gefühl ist das

Allersubjektivste, und daß darin absolute Wertqualitäten sich zeigen sollen, widerspricht seinem ganzen Wesen. Daß die Werte aber überhaupt absolute Qualitäten sind, die unabhängig vom Bewußtsein bestehen, ist reine Metaphysik und unverständlich noch dazu. Denn was soll es heißen: Nützlichkeit ist ein Wert — aber für niemanden, sondern an und für sich? Wahrheit ist ein Wert, der nur Aussagen zukommen kann — aber Aussagen ohne jemanden, der sie denkt? Oder ohne Aussagen überhaupt?

Es ist auch schon falsch, die Werte einfach als Qualitäten anzusehen. Man kommt dazu nur, wenn man sich nicht die Mühe nimmt, sie zu analysieren[103]. Das Qualitative an den Werten liegt in dem, wodurch sie sich voneinander unterscheiden. Es liegt in dem, was für einen speziellen Wert, für Nützlichkeit oder für Schönheit, charakteristisch ist. Das ist ein sachlicher Gehalt. Das Spezifische der Nützlichkeit besteht darin, daß etwas als Mittel zur Erreichung eines Zieles dienen kann; das Spezifische der Schönheit darin, daß etwas durch seine Harmonie (der Proportionen, Farben, Klänge) gefällt. Das Spezifische der Moral kann man ganz allgemein, abgesehen von seinen divergierenden Bestimmungen in den verschiedenen ethischen Theorien, als ein normgemäßes Wollen gegenüber einer schrankenlosen Willkür formulieren. Das Spezifische der Wahrheit liegt in der Zuverlässigkeit von Aussagen, in ihrer Invarianz. Es ist immer eine rein sachliche Beschaffenheit, die das Charakteristische der speziellen Werte ausmacht. Und diese Beschaffenheit ist als sachliche eine völlig neutrale. Daß Nützlichkeit, Schönheit usw. Werte sind, darin sind sie nicht voneinander verschieden. Der Wertcharakter ist ihnen allen gemeinsam und bei allen der gleiche. Denn er besteht in nichts anderem als in dem Bewußtsein der praktischen Bedeutsamkeit. „W e r t v o l l" b e d e u t e t, d a ß e t w a s a l s i n B e z i e h u n g z u u n s e r e m p r a k t i s c h e n V e r h a l t e n s t e h e n d c h a r a k t e r i s i e r t w i r d. Diese Beziehung besteht darin, daß etwas ein Bedürfnis befriedigt, daß es ein Wollen verwirklichen

hilft oder es verhindert, darin, daß es Gefühle erregt, die uns erwünscht sind oder unerwünscht. Dadurch wird etwas ausgezeichnet, in positiver oder in negativer Hinsicht. Dadurch wird es als wertvoll oder als wertwidrig charakterisiert.

Die Werte bestehen also aus dem Wertcharakter und einem sachlichen Gehalt. Sie sind durchaus nicht einheitliche Qualitäten. Wären sie das, dann könnte man sie nicht definieren. Daß, was „sittlich gut“, was „schön“ heißt, überhaupt definiert werden kann, wird eben nur durch diesen Sachgehalt ermöglicht. Das unterschiedliche Qualitative der Werte besteht in einem neutralen Sachgehalt und ist gerade nicht das, wodurch sie Werte sind. So zerfallen auch die absoluten Wertqualitäten.

Was im Wertbereich tatsächlich vorliegt, sind die Wertungen, also Werthaltungen und Werturteile. Diese gehen immer von einem Ich, einem Subjekt aus, sie stehen immer im Zusammenhang eines individuellen Bewußtseins. Wertungen kommen nicht dadurch zustande, daß wir im Wertgefühl ideale Wertwesenheiten erschauen, sondern daß Dinge und Personen durch ihre Beschaffenheit unmittelbar Stellungnahmen zu sich veranlassen, weil sie den uns innewohnenden Tendenzen entspricht oder widerstreitet. Daß man etwas schön findet, geht darauf zurück, daß es durch seine Harmonie Gefallen erregt, daß es dadurch angenehm wirkt; daß man etwas nützlich findet, kommt daher, daß man es als Mittel brauchen kann. Daß man etwas überhaupt wertvoll findet, beruht darauf, daß es eine praktische Bedeutung für uns hat, daß es etwas ist, das wir willkommen heißen oder ablehnen, weil es unsere Gefühle erregt oder mit unseren Zielen, unserem Begehren verknüpft ist, durch ihre Förderung oder Hemmung, und es kommt darin zum Ausdruck, daß man sich dieser praktischen Bedeutung bewußt ist. Diese praktische Bedeutung wird eben durch die Wert-

prädikate in differenzierter Weise ausgedrückt. Gegenstände und Personen erhalten durch diese eine Charakterisierung in praktischer Hinsicht. Sie werden damit als Güter gekennzeichnet. Was wertvoll ist, ist es also in Bezug auf ein Subjekt. Wertvoll ohne jemanden, für den es wertvoll ist, d. h. also für den es praktische Bedeutung hat, wertvoll „an sich" hat keinen Sinn. Die Werte selbst sind nur Abstraktionen aus dem Gewerteten, so wie Farbe aus dem Farbigen. Alles, was als nützlich befunden wird, ist in der gleichen Weise praktisch bedeutungsvoll; es hat den gemeinsamen Wertcharakter der Nützlichkeit; ebenso alles, was als schön Gefallen findet, den der Schönheit. In den Werten sind die Arten, wie etwas wertvoll sein kann, wertvoll als angenehm, als schön, als nützlich usw., gedanklich isoliert und begrifflich gefaßt. Sie werden tatsächlich für sich allein gedacht, ohne Beziehung auf ein Subjekt und ein Objekt — aber eben nur gedacht, sie bestehen nicht an sich als selbständige Wesenheiten. Sie sind so wenig dergleichen, als wie Farbe oder Gleichheit, überhaupt Abstraktionen selbständige Wesenheiten sind. Damit fallen die absoluten Werte. Sie sind nichts anderes als unzulässige Verselbständigungen von Begriffen. Die Erkenntnis absoluter Werte auf dem Weg emotionaler Intuition ist somit eine haltlose Prätension. Auf diese Weise läßt sich ein System von Werten wissenschaftlich nicht begründen. Infolgedessen steht aber für die faktische Erkenntnis der Werte kein anderer Weg offen als der, auf dem die Fachwissenschaften fortschreiten: Das Studium der Erfahrung und die logische Analyse und Systematik. Nur soweit sich auf diesem Weg Einsichten ergeben, können sie als wissenschaftliche Erkenntnis in Bezug auf die Werte gelten.

Nachdem die Grundlagen der Werte die Wertungen bilden, geht die Frage dahin: Was läßt sich wissenschaftlich in Bezug auf Wertungen erkennen?

4. Empirische Wert-Erkenntnis.

Fraglos ist es, daß die Wertungen empirisch festgestellt werden können, die tatsächlich vorhanden sind und waren. Das geschieht durch die Kulturgeschichte und die Völkerkunde[104]. Daraus ergibt sich eine große, oft überbetonte Mannigfaltigkeit von Wertungen. Es zeigt sich aber, daß die Wertungen nicht in lauter individuelle auseinanderfallen, die voneinander verschieden sind, sondern daß sie auch in weitem Umfang übereinstimmen. Dabei muß man die Unterscheidung von Werten und Gütern im Auge behalten. Hinsichtlich der als wertvoll betrachteten Güter gehen die Wertungen vielfach auseinander. Hinsichtlich der Werte hingegen, die in den Wertungen Gegenständen, wenn auch verschiedenen, zugeschrieben werden, besteht weiteste Übereinstimmung. Die Werte als die Arten des Wertvollseins sind zwar im Laufe der Kulturentwicklung nicht zugleich ins Bewußtsein getreten; die einen waren von Anfang an da, andere haben sich erst entwickelt. Daß man von jeher den Wert des Angenehmen und den Unwert des Unangenehmen gekannt hat, braucht wohl nicht bewiesen zu werden. Auch schon die primitiven Kulturen haben eine Wirtschaft und eine Technik, wenn sie auch noch so einfach war, und damit die Wertart des Nützlichen. Daß man auch von jeher Schönheit gekannt hat, läßt Zierat an den Geräten und Schmuck in urgeschichtlichen Gräbern erschließen. In allen Kulturen hat es Regeln für das, was erlaubt und was verboten war, gegeben und damit die Wertart des Rechten und des Unrechts und des Moralischen. Und sie haben mindestens die Unterscheidung von Wahrheit und Lüge, von Wahrheit und Irrtum gehabt. Aber die Moral hat sich erst aus der Sitte und dem Recht herausgebildet und die Erkenntnis ist erst aus bescheidenen Anfängen aufgewachsen und damit sind diese Werte erst im Laufe der Zeit zur Entwicklung gekommen.

Differenzen in Bezug auf die Arten des Wertvollseins, die Werte, können sich nur ergeben, wenn man der Schönheit oder der Erkenntnis oder der Moral den Wertcharakter abspricht oder wenn man sie überhaupt nicht als Werte kennt. Aber es zeigt sich, daß bloß der eine oder der andere dieser Werte kulturgeschichtlich keine besondere Rolle gespielt hat, aber nicht, daß welche auch nur zeitweise allgemein negiert worden sind.

Die große Verschiedenheit der Wertungen betrifft die Güter. Daß ein Gegenstand wertvoll wird, beruht auf seiner praktischen Bedeutsamkeit, auf seiner Relevanz für das Fühlen und Wollen eines Menschen. Ob etwas für einen Menschen praktisch bedeutsam wird, hängt davon ab, was dieser Mensch erstrebt oder was seine Gefühle erweckt; es hängt von der Natur dieses Menschen ab. Weil diese sehr verschieden sein kann, darum kann ein Gegenstand für den einen bedeutungsvoll werden, für den anderen nicht. Deshalb weicht vielfach voneinander ab, was als wertvoll betrachtet wurde und wird, so daß es schon sprichwörtlich geworden ist: „Andere Länder, andere Sitten.“ Was die Menschen erstreben, ihre Zwecke, bleibt nur so weit dasselbe, als die Lebensbedürfnisse, durch die es ihnen diktiert wird, die gleichen sind. Es wechseln aber schon die Zwecke und vor allem wechselt dasjenige, was als Mittel für die Zwecke dienen kann, was nützlich ist. Mittel für dieselben Zwecke werden durch neue, bessere ersetzt — der steinerne Faustkeil durch die eisernen Werkzeuge, schließlich durch die Maschinen. Was einmal von größtem Wert war, kann heute wertlos sein. Und selbst innerhalb der Länder und Völker, innerhalb derselben Zeiten gehen die Wertungen oft weit auseinander. Aber die Differenzen sind viel weniger individuelle als generelle.

Gleichartige Wertungen ergeben sich, wenn die Natur der wertenden Subjekte gleichartig ist und wenn diese die Umgebung gemeinsam haben. Denn dann wollen und fühlen sie in gleicher Weise und es stehen ihnen dafür dieselben Gegen-

stände zur Verfügung. Darum weisen die Wertungen innerhalb von sozialen Gruppen, von den kleinsten bis zu den größten, weitgehende Übereinstimmung auf. In einer Familie, in einem Berufsstand, in einer sozialen Schicht, einem Volk, einem Kulturkreis und einer ganzen Epoche gibt es je einen Stock von Wertungen, die gemeinsam sind, und auch eine Rangordnung der Werte. Der Spießbürger hat seine charakteristischen Wertungen und ebenso, aber andere, der Bohême. Der Wertskala des mittelalterlichen Mönches steht die des Ritters gegenüber. Und wenn man die Antike und das Christentum gegeneinander hält, so zeigt jede dieser ganzen Epochen ein eigenes Wertsystem. Es gibt also nicht bloß individuelle, sondern auch überindividuelle Wertungen als Tatsachen, und die Verschiedenheiten liegen vor allem in den überindividuellen Wertungen.

Ob es auch Wertungen gibt, die immer und überall als die gleichen anzutreffen sind, ist nicht sicher. Wenn man daran denkt, daß das psychologische Verhalten zutiefst durch die biologischen Lebensbedürfnisse und die Triebe bestimmt wird, erscheint es zwar von vornherein plausibel, daß es Gegenstände geben muß, die ganz allgemein praktisch bedeutsam sind, weil sie für die Befriedigung der Lebensbedürfnisse und die Erreichung der Triebziele unentbehrlich sind oder weil sie diese hindern. Aber selbst Güter, die durch die natürlichen Bedürfnisse und Triebe fundiert werden, sind entwertet und negiert worden. Die Gesundheit hat Asketen wie dem hl. Franz von Assisi nichts gegolten und sogar das Leben selbst wird vom Buddhismus verneint. Was sich durch empirische Feststellung der tatsächlichen Wertungen erkennen läßt, ist also eine Mannigfaltigkeit teils übereinstimmender, teils sich widersprechender Wertungen, aber kein einheitliches Wertsystem.

In empirischer Hinsicht kann die Wertlehre aber auch über die bloße Feststellung der tatsächlichen Wertungen

hinausgehen und deren Entstehungsbedingungen untersuchen. Sie kann die psychologischen Grundlagen dafür aufsuchen, die teils in der allgemein menschlichen Natur, teils in den Verschiedenheiten der wertenden Subjekte gelegen sind. In der ersteren Hinsicht hat besonders die englische Philosophie des 18. Jahrhunderts Grundlegendes geleistet, in der letzteren hat Nietzsche in seiner „Genealogie der Moral“ (1887) wichtige Analysen unternommen. Es können ferner die soziologischen und die historischen Verhältnisse erforscht werden, die für die Verschiedenheit der tatsächlichen Wertungen bestimmend geworden sind. In dieser Hinsicht hat Max Weber umfassende Untersuchungen eingeleitet[105]. So kann eine empirische Wertlehre auch zu einer Erklärung der tatsächlichen Wertungen aus ihren Entstehungsbedingungen fortschreiten.

5. Allgemeingültigkeit von Wertungen.

Der Wertcharakter beruht auf der Beziehung zum praktischen Verhalten. Wenn diese Beziehung nur zwischen einem einzelnen Gegenstand und einem einzelnen Subjekt besteht, wie das z. B. bei einem persönlichen Andenken der Fall ist, dann verknüpft sich der Wertcharakter nur mit diesem Objekt und nur für dieses Subjekt und es ergibt sich damit eine rein individuelle Wertung. Diese Beziehung kann aber auch eine Objektbeschaffenheit im allgemeinen, z. B. einen bestimmten Geruch, aber nur für ein einzelnes Subjekt, betreffen. Dann ergibt sich ein individueller Wertungsgrundsatz. Wenn die Beziehung zwischen einem einzelnen Gegenstand und einer Mehrheit von Subjekten besteht, wie z. B. beim Wahrzeichen einer Stadt, dann ergeben sich gleichartige individuelle Wertungen. Und wenn die Beziehung zwischen einer generellen Objektbeschaffenheit und einer Gesamtheit von Subjekten besteht, dann ergibt sich ein gemeinsamer Wertungsgrundsatz. Alles das sind Wertungen, die von bestimmten Personen tatsächlich vollzogen werden, und auch in

gemeinsamen Wertungsgrundsätzen stimmen nur Personen in ihren subjektiven Wertungen überein.

Demgegenüber erhebt sich die Grundfrage der Wertlehre, ob alle Wertungen nur subjektiv sind, ob sie nur Stellungnahmen einzelner Personen enthalten oder ob der tatsächlichen Wertung eine Norm der richtigen Wertung gegenübergestellt werden kann. Den tatsächlichen Wertungen treten dann gültige gegenüber, d. h. solche, die anzuerkennen sind. Was heißt aber nun: „anzuerkennende" Wertungen, wenn man auf das zurückgeht, was „Wertung" eigentlich bedeutet: Bewußtsein einer positiven oder negativen Beziehung zum praktischen Verhalten, zum Wollen und Fühlen? Etwas ist als wertvoll anzuerkennen, das für jemanden diese praktische Bedeutung noch nicht hat, heißt: es soll diese praktische Bedeutung für ihn haben, es wird gefordert, daß er so wollen und fühlen soll, daß der betreffende Gegenstand für ihn tatsächlich praktische Bedeutung erlangt. Eine solche Forderung kann jedoch für unstatthaft gehalten werden, weil sie als unerfüllbar betrachtet werden kann, sofern die Natur eines Menschen nicht durch ihn selbst beliebig geändert werden kann, sondern durch Vererbung und Schicksal determiniert ist. Dann kann man das geforderte Wollen und Fühlen nicht als eine Normierung des menschlichen Seins, sondern als eine Norm für seine Beurteilung auffassen. Sie gibt dann den Gesichtspunkt für eine Bewertung der Menschen und ihrer tatsächlichen Wertungen. Sie bildet dann eine superponierte Wertung, eine Wertung zweiten Grades. Es ist eine Bewertung der tatsächlichen Wertungen.

Wenn eine Wertung eine gültige sein soll, dann muß sie anerkannt werden, ob sie mit der eigenen Wertung übereinkommt oder nicht. Dazu muß sie aber von einem bestimmten einzelnen Subjekt unabhängig sein. Die Wertung eines und desselben Gegenstandes darf nicht mehr mit den wertenden Subjekten

variieren, sondern sie muß für alle eindeutig festgelegt sein. Das ist nur möglich, wenn die praktische Bedeutung nicht durch die persönliche Art eines einzelnen Menschen bestimmt wird, sondern objektiv, auf eine unpersönliche, überpersönliche Weise.

a) Objektive Werturteile.

Wenn auch die Wertungen zu allermeist als unpersönliche auftreten, so sind sie es deswegen doch nicht. Wertungen als angenehm oder als unangenehm, als schön oder als häßlich sind vielfach subjektiv. Aber es ist zweifellos, daß nicht alle Wertungen lediglich subjektiv sind. Werturteile über Nützlichkeit, wissenschaftliche, moralische, künstlerische Beurteilungen erheben den Anspruch auf Richtigkeit und damit auf eine objektive, nicht bloß subjektive Geltung.

1.

Daß Penicillin wertvoll ist, hängt nicht von dem Wollen und Fühlen eines bestimmten Menschen ab, so wie es bei der Wertung eines persönlichen Andenkens der Fall ist, das für einen anderen wertlos sein oder als häßlich sogar Unwert haben kann. Der Wert des Penicillin beruht darauf, daß es Krankheiten, die durch bestimmte Arten von Bakterien verursacht werden, rasch und sicher heilt. Penicillin ist deshalb für eine ganze Klasse von Menschen, für alle Kranken dieser Art, praktisch bedeutsam. Penicillin ist für sie mindestens potentiell bedeutsam, auch wenn sie es tatsächlich nicht zu schätzen wüßten. Die Beziehung des Penicillin zum praktischen Verhalten wird nicht lediglich durch die subjektive Eigenart eines einzelnen Individuums bestimmt, sondern durch eine generelle Subjekt-Beschaffenheit und durch eine Kausalbeziehung zu einem generellen Zweck, der Krankheitsheilung. Wenn so generelle Objekt-Eigenschaften naturgesetzlich die Erreichung eines generellen Zieles gewährleisten, ist da-

durch die praktische Bedeutung objektiv bestimmt. Einem bloß vermeintlichen Heilmittel, wie es der Aberglaube hervorbringt, fehlt diese objektive Basis der Kausalbeziehung. Es wird nur in der subjektiven Meinung mit einem Heilerfolg verbunden. Beim Penicillin beruht hingegen seine praktische Bedeutung auf einer naturgesetzlichen Verknüpfung mit dem, was erstrebt wird.

Daß die Beziehung zwischen Objektbeschaffenheit und Willensziel eine objektiv bestimmte sein kann, hat seine Grundlage darin, daß die Erreichung von Zielen auf dem Verhältnis von Ursache und Wirkung beruht. Dadurch werden naturgesetzliche Bedingungen dafür maßgebend, was für das praktische Verhalten als förderlich oder hinderlich wichtig wird. Gegenüber den rein subjektiven Bedingungen, die innerhalb des wertenden Subjekts liegen, bestimmen diese naturgesetzlichen Bedingungen die Beziehung zum praktischen Verhalten, also den Wertcharakter, in objektiver Weise. Eben dadurch, daß das kausale Verhältnis zum praktischen Verhalten in Beziehung gesetzt ist, besagt ein solches Werturteil mehr als die bloße Kausalbeziehung. Eine Wirkung, für die ein Mittel Ursache ist, muß gewollt werden, damit sie Wertcharakter erhält; oder sie muß unerwünscht sein und zu vermeiden gesucht werden, damit sie Unwertcharakter gewinnt. Das bloße Kausalverhältnis ohne Beziehung zum Wollen und Fühlen hat mit einem Wert noch nichts zu tun. Ein solcher Wertcharakter ist daher bedingt, nicht absolut; er ist dadurch bedingt, daß die Wirkung zugleich auch einen Zweck bildet. In dieser objektiven Bestimmtheit liegt nun eine Norm der Richtigkeit für Wertungen. Daß Penicillin ein wertvolles Heilmittel darstellt, ist deshalb ein richtiges Werturteil, weil es wahr ist, daß es bestimmte Krankheiten heilt. Eben deshalb wertet jemand nicht richtig, wenn er ihm den Wert abspricht. Ebenso ergibt sich ein Werturteil als richtig, das ein Quacksalbermittel für wertlos erklärt, weil es nicht wahr ist, daß es eine Heilwirkung ausübt. Als objektiv bestimmtes und richtiges Werturteil ist es eines,

das von jedem anerkannt werden muß, auch wenn es nicht mit seinem subjektiven und tatsächlichen Werturteil übereinstimmt. Es ist ein allgemein gültiges Werturteil.

Aber man muß hier vorsichtig sein und sich genau klarmachen, was das Werturteil besagt, dem so Allgemeingültigkeit zukommt. Eine Kausalbeziehung besteht auch zwischen guten Einbruchswerkzeugen und der Absicht eines Kassenschränkers; darum ruht auch der Wert dieser Mittel auf objektiver Grundlage und ist insofern allgemein gültig. Auch für einen Einbrecher sind moderne Werkzeuge objektiv wertvoll, ob er sie kennt oder nicht. Das scheint allerdings dem zu widersprechen, was man als allgemeingültige Wertung im Auge hat. Aber man muß sich nur klarmachen, um was es sich dabei handelt. Ein solches Werturteil besagt nur, daß etwas nützlich ist, weil es für einen bestimmten Zweck als taugliches Mittel dient. Aber der Zweck wird in diesem Fall allgemein mißbilligt. Er wird selbst als schädlich gewertet. Das ist eine zweite Wertung, eben des Zweckes, die von der ersten, der des Mittels, wohl zu unterscheiden ist, weil sie einen ganz anderen Gegenstand betrifft. Gewöhnlich wird die Wertung des Mittels durch die Wertung des Zweckes übertönt und modifiziert. „Der Zweck heiligt die Mittel." Aber logisch ist die erste ganz unabhängig von der zweiten. Ein Mittel ist wertvoll für einen Zweck; ob der Zweck wertvoll ist oder nicht, ist eine Sache für sich. Die Atombombe stellt sicherlich ein höchst wertvolles Mittel für die Vernichtung im großen dar, mag man diese nun verurteilen oder preisen.

Diese Art der objektiven Bestimmtheit von Wertungen hängt an der kausalen Beziehung. *Daß etwas naturgesetzmäßig Ursache für eine Wirkung ist, die erstrebt wird, dadurch wird die Verknüpfung des Wertcharakters mit einem Gegenstand oder Vorgang objektiv bestimmt und dadurch wird ein solches Wert-*

urteil als richtig und damit als allgemeingültig legitimiert. Die Kausalbeziehung kann im Wertbereich aber nur dort zur Grundlage werden, wo es sich um das Verhältnis von Zweck und Mittel handelt, in erster Linie im Bereich der Nützlichkeit. Wie weit Wertungen anderer Art sich auf dieses Verhältnis zurückführen lassen, ist noch nicht zur Klarheit gebracht. Die Wertungen grundsätzlich auf diese Weise zu begründen, wird von einer Richtung erstrebt, die deshalb als „Utilitarismus“ bezeichnet wird.

2.

Es gibt aber auch noch eine andere Weise, auf die Wertungen objektiv bestimmt werden können. Was unter dem Gesichtspunkt der Erkenntnis, nach dem Wahrheitswert zu bewerten ist, wird durch die Wahrheit oder Falschheit der zu beurteilenden Behauptung objektiv bestimmt. Es hängt nicht von den individuellen Neigungen eines Menschen ab, ob er eine Theorie so oder so bewertet, sondern es wird in objektiver Weise entschieden, je nachdem die Theorie sich bewährt oder widerlegt ist. Wann eine Theorie sich bewährt und wann sie widerlegt ist, dafür gibt es allgemeine Kriterien, und es kommt dann darauf an, ob im speziellen Fall jene Beschaffenheit vorliegt, an die der Wahrheitswert einer Theorie geknüpft ist. Die Beziehung, durch welche der Wert einer Theorie objektiv bestimmt wird, ist die logische der Subsumierbarkeit einer speziellen Objektbeschaffenheit unter eine allgemeine, durch die eine bestimmte Art von Wert definiert wird. Dadurch wird ein solches Werturteil als richtig und allgemeingültig begründet.

Diese zweite Art objektiver Bestimmtheit besteht darin, daß aus allgemeinen Werturteilen speziellere abgeleitet werden. Diese werden durch den logischen Zusammenhang eindeutig ermittelt, sie sind dadurch objektiv bestimmt. Eine logische Ableitung von Werturteilen wird dadurch möglich,

daß der Wertcharakter mit einer Objektbeschaffenheit generell verbunden ist. Durch ein allgemeines Werturteil, einen Wertungsgrundsatz, wird ausgesprochen, welche Beschaffenheit ein Gegenstand oder ein Mensch haben muß, damit ihm ein bestimmter Wert zukommt. Es wird eine Objektbeschaffenheit als eine allgemeine, nicht als die eines einzelnen Gegenstandes, mit dem Wertcharakter verknüpft. Damit ist der allgemeine Obersatz gegeben. Der Untersatz besteht in der Feststellung, daß ein bestimmter Gegenstand diese Beschaffenheit tatsächlich aufweist. Daraus ergibt sich ein normaler Subsumtions-Schluß, der im Schlußsatz dem betreffenden Gegenstand den Wert zuspricht, den der Obersatz mit der Beschaffenheit allgemein verbunden hat. Das so abgeleitete Werturteil wird eben dadurch auch begründet. Denn begründen heißt nichts anderes als auf einen allgemeinen Grundsatz zurückführen.

Das Paradigma für solche Ableitung gibt die Rechtssprechung — ihrem Ideal nach. Die Objektbeschaffenheiten, in denen sich Unrecht oder Recht darstellt, sind in den Gesetzen definiert. Die Beurteilung des einzelnen Falles wird logisch daraus abgeleitet. Aus dem Streben nach einer unpersönlichen, objektiven Bestimmung des Urteils ist dieser Aufbau der Rechtsprechung hervorgegangen. In der Festlegung von allgemeinen Grundsätzen und der logischen Ableitung daraus findet dieses Streben seine Erfüllung, dadurch wird die Subjektivität ausgeschaltet.

So wie das Recht ist die Moral noch nicht rationalisiert. Normen wie die zehn Gebote, die Grundsätze der verschiedenen ethischen Systeme, weisen aber doch in diese Richtung. Denn in ihnen werden die Beschaffenheiten generell zu formulieren gesucht, an denen der sittliche Wert oder Unwert hängt. Die Ableitung für die Besonderungen des konkreten Lebens hingegen ist unzulänglich geblieben; deren Beurteilung wird dem „Gefühl“, dem Gewissen überlassen.

Noch weit mehr ist das bei der künstlerischen Beurteilung der Fall, wiewohl es an Versuchen nicht gefehlt hat, in einem Kanon (des Dramas, der menschlichen Gestalt) auch dafür allgemeine Grundsätze zu finden.

Wenn man in objektiver Weise ein Werturteil über eine wissenschaftliche Arbeit fällt, so geschieht das auf Grund einer Prüfung, ob sie die hinreichende Kenntnis des Gebietes zeigt, ob ihre Ergebnisse richtig sind, ob sie methodisch begründet sind und ob sie etwas Neues bringen. Das sind die Anforderungen an eine wissenschaftliche Arbeit, von deren Erfüllung ihr Wert abhängt. Zu einem objektiven Werturteil über ein Kunstwerk kann man nur kommen, indem man untersucht, wieweit es die Anforderungen an ein Kunstwerk: formale Schönheit, Sinn- und Ausdrucksgehalt, Originalität, erfüllt. So werden auch die Wertungen im Sport gefunden, indem nach Punkten bestimmt wird, wieweit eine Leistung den sportlichen Anforderungen gerecht geworden ist. In dieser Weise muß alle Kritik vorgehen, die mehr sein will als eine subjektive Reaktion und ein persönliches Bekenntnis. Nur so wird eine objektive Kritik möglich, die ihre Beurteilung nicht einfach hinstellen, sondern begründen will. Dadurch ist man im Gebiet der Wertungen nicht einem schrankenlosen Subjektivismus preisgegeben; man kann Wertungen in objektiver Weise, auf Grund der Logik, also als Erkenntnis, gewinnen.

Voraussetzung dafür sind Wertungsgrundsätze, in denen die sachlichen Bedingungen für die Zuerkennung eines Wertes allgemein festgelegt werden. Darum ist die Gültigkeit logisch abgeleiteter Werturteile eine bedingte. Sie hängt ab von den Wertungsgrundsätzen.

Es gibt Wertungsgrundsätze von verschiedener logischer Höhe, allgemeinere und speziellere. Was für den künstlerischen Wert eines musikalischen Werkes maßgebend ist, liegt in der Erfindung an Melodik, Rhythmik und Harmonik, in seinem kompositionellen Aufbau und in seinem Gefühls-

gehalt. Der Grundsatz dieser Wertung ist dem allgemeinen Grundsatz untergeordnet, der das Wesen des künstlerisch Wertvollen überhaupt für alle Zweige der Kunst gemeinsam festlegt. Ihm ist anderseits aber auch wieder der Grundsatz für die Bewertung einer Klavierkomposition untergeordnet, indem für die Beurteilung einer solchen noch Anforderungen hinzugefügt werden, die durch die Eigenart des Instruments gestellt werden. Speziellere Grundsätze können auf allgemeinere zurückgeführt werden und diese wieder auf allgemeinste, oberste.

Aber nicht immer können die spezielleren Wertungsgrundsätze aus den allgemeineren abgeleitet werden, indem sie diese für besondere Bedingungen geltend machen; es können vielmehr in ihnen auch neue, zusätzliche Gesichtspunkte eingeführt werden. Wenn z. B. in der Kunst die Wahrung der technischen Eigenart gefordert wird, so ist das wohl kaum aus dem Wesen der Kunst allein abzuleiten. Daß Konsolen aus übertünchtem Blech, die Stein vortäuschen sollen und doch nichts tragen können, unkünstlerisch und geschmacklos sind, ist eher eine Sache der Ehrlichkeit, also der Moral.

Die Grundsätze, nach denen der Wert eines Gegenstandes beurteilt wird, beruhen oft auf einer Kombination von Gesichtspunkten. Der Wert eines Nahrungsmittels hängt auch von seinem Wohlgeschmack ab, der eines Heilmittels auch von seinem Preis; der Wert einer Wohnung wird nicht nur durch ihre Zweckmäßigkeit, sondern auch durch ihre Bequemlichkeit (mit Lift), ihre Schönheit (Aussicht) und Lage (sozialer Rang des Wohnviertels) bestimmt.

Die logisch abgeleiteten Wertungen sind wohl objektiv bestimmt und insofern allgemein gültig, aber sie hängen letzten Grundes doch wieder von der Geltung der betreffenden Wertungsgrundsätze ab. Die entscheidende Frage ist daher nun die: Wie steht es mit der Geltung der Wertungsgrundsätze selbst?

b) Überindividuelle Wertungen.

Es ist nun ebenfalls zweifellos, daß es überindividuelle Wertungsgrundsätze gibt. Der Wert einer Theorie wird danach beurteilt, wieweit sie unsere Erkenntnis vermehrt, und deshalb wird sowohl ihre Bewährung als ihre Neuheit in Betracht gezogen. Das ist kein bloß individueller Grundsatz, sondern ein überindividueller. Denn der Wert einer Theorie ist nicht bloß von individuellem, sondern von allgemeinem Interesse. Es könnte zwar scheinen, als würde er nur einige wenige Fachleute interessieren und der Allgemeinheit gleichgültig sein. Aber daß es sich dabei doch nicht um ein bloß persönliches Interesse handelt, wird ein Gegenbeispiel beleuchten. Wenn ein Einbrecher die näheren Umstände der Örtlichkeit und der Anwesenheit von Personen erkundet hat, ist diese Erkenntnis für ihn wertvoll. Aber doch nur für ihn allein; sie ist bloß individuell wertvoll. Der Wert einer Theorie hingegen kommt nicht bloß für jeden Beliebigen in Betracht, der sich dafür interessiert, sondern darüber hinaus für die Allgemeinheit, weil die Erkenntnis und ihre Mehrung ein überindividuelles Ziel ist, geradeso, wie die Heilung der Krankheiten ein überindividuelles Ziel ist. Es ist nicht nur Ziel der daran Leidenden, nicht nur auch für deren Umgebung, sondern es ist auch das gemeinsame Ziel des ganzen sozialen Verbandes. Auch die anderen, die nicht krank sind, haben ein Interesse daran, daß die Kranken gesund werden, wenn sie es nicht schon aus Mitgefühl wollen. Weil die Allgemeinheit vor Ansteckung und Arbeitsausfall und Fürsorgeerfordernissen bewahrt werden soll, darum bildet die Heilung ein gemeinsames Ziel. Das heißt nicht, daß dieses Ziel allen vor Augen steht und von allen tatsächlich bejaht wird. Es ist kein individuelles Ziel, daß allen oder wenigstens der Mehrheit tatsächlich gemeinsam ist, sondern es ist ein überpersönliches Ziel, das Ziel eines sozialen Ganzen, das sich in ihm als ein gemeinsames und damit überindividuelles gebildet hat. Es sind des-

halb nicht Wertungen, die bei allen tatsächlich anzutreffen sind. Es gibt genug Menschen in Stadt und Land, für deren Verhalten theoretische Erkenntnis oder Kunst oder auch Moral keine Rolle spielt. Es sind nicht tatsächliche Wertungen, sondern geltende Wertungen, solche, die man anerkennen soll, ob man sie selbst schon vorher gehabt hat oder nicht.

Solche überindividuelle Ziele und Wertungen müssen deshalb anerkannt werden, weil sie zu dem geistigen Gut gehören, von dem der einzelne sich nicht emanzipieren kann. Im Lauf der Kulturentwicklung bildet sich ein immer wachsender Stock von gemeinsamen Anschauungen und Zielen und Wertungen, die nicht bestimmten Individuen zugehören, sondern von diesen losgelöst und verselbständigt werden. Das geschieht teils dadurch, daß sie in mündlicher Tradition an andere Individuen weitergegeben werden, teils dadurch, daß sie in dauernder Form durch Sprache und Schrift, in Kunstwerken, technischen Einrichtungen und Institutionen festgehalten werden. Sie werden so objektiviert und dadurch unpersönlich und überindividuell. Die Schöpfungen der einzelnen bleiben dadurch erhalten; sie sind damit nicht bloß individueller Besitz, sondern lassen sich auf andere, auf die Nachkommenden übertragen. Was der Mensch vor dem Tier voraus hat, was ihn über dieses weit erhebt, liegt in diesem unpersönlichen, überindividuellen Geistesgut[106]. Dadurch wächst dem einzelnen ein geistiger Besitz zu, wie er ihn sich selbst ganz unmöglich schaffen könnte. Dieses gemeinsame unpersönliche Geistesgut muß der einzelne übernehmen, soweit er es kann. Es gibt ihm seine ganze geistige Basis, auf der auch der größte nur zu einem verhältnismäßig geringen Teil weiterbauen kann. Und darum muß der einzelne dieses überindividuelle Erbe übernehmen, weil er sonst nackt und leer dasteht. Er kann es nicht negieren, weil er sonst die Kultur negieren müßte und in einen wirklichen, nicht romantischen Naturzustand, in ein tier-

haftes Leben zurücksänke. Auch Rousseau hat mit seiner Kulturkritik die Kultur nicht wirklich verworfen, er hat im Gegenteil mit dem „Naturzustand" nur ein neues Ideal für sie aufgestellt.

Die Kultur ist schon an und für sich etwas Überindividuelles. Sie ist das Ergebnis einer geistigen Gemeinschaft, aus gemeinschaftlicher Arbeit geht sie hervor, indem der Beitrag, den der einzelne dazu leistet, mit dem der anderen sich zusammenfügt, indem eine Auslese aus den individuellen Zielsetzungen und Wertungen erfolgt, unter der Führung durch die Sachkundigen und Überlegenen gemäß den Bedingungen der Allgemeinheit. Damit werden individuelle Schöpfungen zu einem gemeinsamen Besitz und dadurch ist die Kultur etwas, das über dem einzelnen steht, etwas Überindividuelles, in das er geistig, seelisch und körperlich eingebettet ist, von dem er sich deshalb nicht emanzipieren kann und das er nicht verneinen kann. Darum sind die Ziele und Forderungen und Wertungen der Kultur überindividuell und darum kann sich niemand ihnen entziehen.

Die Kultur besteht darin, daß der Mensch seine Umwelt und sich selbst seinen Bedürfnissen und Wünschen gemäß zu gestalten strebt. Die Umgestaltung von Naturstoffen zu Geräten und Werkzeugen, zu Wohnung und Kleidung und die Umgestaltung der Vegetation im Ackerbau sind die ersten Schöpfungen der Kultur. Seine Mittel hat der Mensch außerdem so zu gestalten gesucht, daß sie auch sein Wohlgefallen erregen; und von früh an ist in ihm der Wunsch lebendig gewesen, Teile seiner Umgebung, die in interessieren, bildlich darzustellen und seine Vorstellungen und Gefühle in wohlgeformter Sprache auszudrücken. Er hat auch Mittel erfunden, um künstlich Töne zu erzeugen, die ihm angenehm klingen und seinen Gefühlen Ausdruck geben. Es ist die Kunst in ihren Zweigen. Er hat sich zum Ziel gesetzt, die invarianten Beziehungen der Erscheinungen aufzufinden, das Ziel der Erkenntnis. Und er hat auch entgegen seinen Trieben Ziele aufgerichtet; er wollte nicht so leben wie das

Tier, indem er sich einfach seinen Trieben überläßt, sondern er wollte auch sein eigenes Leben gestalten, so daß es in individueller und in sozialer Hinsicht seine Wünsche erfüllt. Sitten und Recht und Moral dienen diesem Zweck. Aus dem Glauben an höhere Mächte ist der Wunsch hervorgegangen, sich diese günstig zu stimmen, und dazu hat der Mensch Einrichtungen geschaffen, die dann weit über den Zweck des Kultes hinausgewachsen sind und den ganzen Menschen betroffen haben.

Aber wenn so von „der" Kultur die Rede ist, darf man nicht außer acht lassen, daß darin eine Vereinfachung liegt. Es gibt nur eine Mehrheit von Kulturen, die nebeneinander und nacheinander aufgetreten sind[107]. Diese Kulturen sind zwar nicht so verschieden, daß sie gar nichts miteinander gemein hätten, daß jede inkommensurabel anders wäre, wie es Spengler[108] maßlos übertreibt. Es ist klar, daß es eine Tatsachenfrage ist, eine Sache empirischer Feststellung durch eine vergleichende Kulturgeschichte, ob und inwieweit die historischen Kulturen Gemeinsamkeit haben. Diese Feststellung ist im einzelnen noch nicht durchgeführt. Auch wenn es so wäre, daß wir nur von unserer gegenwärtigen Kultur aus rückblickend das aus den historischen Kulturen herauslösen und als Kultur gelten lassen, was unserer eigenen Kultur entspricht, auch dann wäre die Gemeinsamkeit dadurch erwiesen, daß wir diese Entsprechungen im breiten Ausmaß aufzufinden vermögen. Wären sie nicht da, könnten wir sie nicht finden.

Aber die Kulturen sind doch auch nicht so völlig von gleicher Art, daß man bei ihnen allen nur von einer und derselben Kultur reden könnte. In ihrer Wirtschaft sind sie verschieden, in ihrem Gesellschaftsaufbau, in der Religion; die Erkenntnis ist sehr ungleich entwickelt, auch die Kunst; auch was als moralisch gilt, ist nicht das gleiche. Worin Wissenschaft, worin Kunst, worin Moral heute besteht, ist Ergebnis einer geschichtlichen Entwicklung und darum von der Vorzeit und anderen verschieden.

Im kulturellen Geistesgut sind auch Wertungen als überindividuelle aufgestellt und in diesen sind nun gemeinsame Wertungsgrundsätze zweifellos gegeben. Durch sie werden vor allem die Grundwertungen festgelegt, nicht nur der Wert des Nützlichen, der Erkenntnis, der Moral, der Kunst, der Religion im allgemeinen, sondern auch das Grundsätzliche dafür, was jeweils als nützlich, als Moral usw. zu betrachten ist. Allerdings, infolge der sozialen Differenzierung spaltet sich diese Gemeinsamkeit. Je einfacher eine Kultur ist, desto einhelliger sind auch ihre Wertungen. Je später und reicher die Kultur, desto mehr differenzieren sie sich nach sozialen Gruppen. Was die einen in den Himmel erheben, gilt den anderen als entartete Kunst. Damit treten sich verschiedene Wertungsgrundsätze gegenüber und liegen miteinander im Streit.

Der einzelne übernimmt aus dem kulturellen Geistesgut einen Teil nach seinen persönlichen Fähigkeiten und Verhältnissen und damit auch überindividuelle Wertungen als persönliche, als tatsächliche. Aber was für ihn keine persönliche Bedeutung gewinnt, kann er deshalb nicht negieren. Er muß es anerkennen und gelten lassen, sofern es für die Kultur wesentlich ist. Er kann z. B. nicht, wie Platon oder Tolstoi wollten, die Kunst verwerfen. Denn sie ist eine der großen kulturellen Schöpfungen, sie gehört wesentlich zur Kultur. Er muß die überindividuellen Wertungsgrundsätze seiner Kultur übernehmen, weil sie mit zu dem Geistesgut gehören, das ihm die Grundlage seines geistigen Lebens gibt. Er kann nicht umhin, sie zu übernehmen, weil er in seiner Kultur darin steht.

Das ist allerdings nur eine praktische Notwendigkeit, und diese gibt noch keinen Grund für eine unbedingte Geltung. Es muß nicht jeder alle Wertungsgrundsätze seiner Kultur anerkennen. Denn die überindividuellen Wertungen sind nicht eo ipso auch schon die richtigen. Richtigkeit kommt nur den-

jenigen Wertungen zu, die objektiv bestimmt sind. Überindividuelle Wertungen können auch unrichtig sein. Wenn ein Aberglaube allgemein geteilt wird, haben Zaubermittel allgemein gültigen Wert oder Unwert. Dergleichen zeigen Völkerkunde und Kulturgeschichte in ausgedehntem Maß. Es müssen auch nicht alle richtigen Wertungen allgemeine Geltung haben. Es können richtige Wertungen bloß individuelle sein. Die richtige Wertung überschneidet sich sowohl mit der individuellen wie mit der überindividuellen. Darum ist dem einzelnen die Kritik an den überindividuellen Wertungen durchaus nicht verwehrt. Er kann sich selbständig mit ihnen auseinandersetzen. Er kann sie umzubilden oder neuzugestalten suchen, wenn er das imstande ist. Es geschieht immer wieder, daß ein Reformator, wie z. B. Nietzsche, bisher geltende Wertungsgrundsätze durch neue ersetzen will, die Moral der Schwachen durch die der Starken. Aber diese neuen Grundsätze können sich den bisherigen nicht als individuelle Wertungen ihres Urhebers entgegenstellen, sondern sie müssen und wollen ebenfalls überindividuell sein und allgemein anerkannt werden. Die Entscheidung in diesem Widerstreit fällt durch die Entwicklung in gemeinschaftlicher geistiger Arbeit, in der das Neue zur Gänze oder zum Teil aufgenommen oder aber abgewiesen wird. Solche Wertsetzung ist keine individuelle, sondern eine gemeinsame Leistung.

Es sind keine absoluten Werte, die in der Kultur ausgebildet werden; sie stehen nicht endgültig und unwandelbar fest; sie müssen nicht unweigerlich anerkannt werden. Wer sich stark genug fühlt, kann sie zu korrigieren oder durch bessere zu ersetzen versuchen. Aber gemeinsame Wertungsgrundsätze sind eine unumgängliche Notwendigkeit für jeden, weil er in einer sozialen und kulturellen Gemeinschaft lebt und ohne sie nicht leben kann und sich nur auf einer gemeinsamen Grundlage mit den anderen verständigen kann. Solche einverständliche Wertungsgrundsätze zu geben, darin liegt die fundamentale Bedeutung der kulturellen Wertungs-

Tradition. *Weil die Kultur nicht verneint werden kann, muß jeder ihre überindividuellen Wertungsgrundsätze als allgemein verbindlich anerkennen, sofern er sie nicht,* immer als überindividuelle, modifizieren oder *durch andere überindividuelle ersetzen will. Die überindividuellen Wertungen haben aber keine unbedingte Geltung.*

Notwendig anerkannt müssen nur die objektiv bestimmten Werturteile werden. Aber diese sind doch wieder bedingt, einerseits durch die Ziele, für welche die Mittel objektiv wertvoll werden, anderseits durch die allgemeinen Wertungsgrundsätze, aus welchen die speziellen Werturteile eindeutig abgeleitet und begründet werden. Die Ziele und *die obersten Wertungsgrundsätze werden als überindividuelle durch die Kultur aufgestellt. Dadurch wird eine einverständliche Grundlage für die Ableitung von Wertungen geschaffen.* Differenzen in den Wertungen lassen sich nur in der Weise überwinden, daß man über den Gesichtspunkt für die Bewertungen ein Einvernehmen herstellt, daß man einen einverständlichen Wertungsgrundsatz dafür zugrunde legt. Durch die Wertungsgrundsätze einer Kultur wird eine tatsächliche gemeinsame Basis gegeben.

6. Rationale Begründung von Werturteilen.

Wertungsgrundsätze werden allerdings nur selten ausdrücklich angegeben, wie in der sportlichen oder in der wirtschaftlichen Beurteilung. Meist werden sie stillschweigend vorausgesetzt. Gewöhnlich werden die Wertungen überhaupt nicht aus Wertungsgrundsätzen abgeleitet, sondern für den einzelnen Fall gegeben. Man macht sich die Grundsätze seiner Wertung nicht bewußt, sondern beurteilt den einzelnen Fall für sich. Von da aus öffnet sich ein weites Feld für systematische Wertdisziplinen.

Die Ethik und die Ästhetik haben sich beide historisch in zwei Richtungen entwickelt: Einerseits sind sie dogmatisch normierend vorgegangen. Die Ethik hat seit dem Altertum moralische Grundsätze dogmatisch aufgestellt. Ebenso hat die deutsche Ästhetik des 18. und 19. Jahrhunderts das Wesen des Schönen und der Kunst dogmatisch und metaphysisch bestimmt. Anderseits hat im 18. Jahrhundert in England eine empirische Untersuchung der moralischen und der ästhetischen Wertungen eingesetzt, man hat sie psychologisch analysiert und als Entwicklungsprodukte des individuellen und des sozialen Lebens zu verstehen gesucht. Aber so wertvolle Ergebnisse diese Untersuchungen auch geliefert haben, eine bloße Beschreibung der tatsächlichen Wertung und ihr psychologisches Verständnis genügt nicht; es ist noch nicht alles, was wissenschaftlich zu leisten ist. Darüber hinaus erwächst der Ethik und der Ästhetik noch die Aufgabe, in die Mannigfaltigkeit der tatsächlichen Wertungen eine Ordnung zu bringen.

Es handelt sich darum, eine Axiomatik der Wertungen zu entwickeln. Man kann dabei auf induktiver Grundlage vorgehen. Für gleichartige Wertungen sollen die gemeinsamen Wertungsgrundsätze ermittelt werden. Dabei wird man auch Widersprüche zwischen den tatsächlichen Wertungen antreffen. Dann werden sich daraus verschiedene Systeme von Wertungsgrundsätzen entwickeln lassen und man wird damit der Uneinheitlichkeit und Unverträglichkeit innerhalb der tatsächlichen Wertungen Rechnung tragen. Man kann dann zwischen ihnen gemäß dem obersten Ziel des betreffenden Kulturgebietes eine Entscheidung suchen.

Man kann dabei aber auch deduktiv vorgehen; man kann von Wertungsprinzipien ausgehen und aus ihnen durch zusätzliche Bedingungen speziellere Grundsätze für besondere Verhältnisse eines Gebietes, des moralischen, künstlerischen, wirtschaftlichen, ableiten. Die Ethik, die Ästhetik u. a. haben so die Wertungsgrundsätze ihrer Gebiete systematisch zu entwickeln, je ein System derselben aufzustellen.

Was damit geleistet werden soll, ist eine *Rationalisierung der Wertungen, ihre Ordnung in einem logischen Zusammenhang.* Das allein kann man von ihrer wissenschaftlichen Behandlung erwarten, wenn sie nicht in der Beschreibung der Tatsachen und ihrer kausalen Erklärung aufgehen soll. Wenn man eine solche Rationalisierung für unnütz oder unmöglich hält, dann können Ethik und Ästhetik nichts anderes sein als empirische Tatsachen-Wissenschaften, spezielle Zweige der Kulturgeschichte und der Psychologie. Denn Wert-Aufstellung und Wertung ist keine Sache der Wissenschaft, sondern der Kultur.

Aber *ein rationales System der Wertungen hat fundamentale Bedeutung. Denn nur in ihm werden Wertungen begründbar.* Man sieht dann ihren Zusammenhang mit allgemeineren und allgemeinsten Grundsätzen, in denen sie ihre Begründung finden. Die letzte Grundlage bilden die obersten Grundsätze der Wertung, in denen die überindividuellen Werte, das Nützliche, Schöne, Sittliche, Wahre ihrem Sachgehalt nach definiert werden. Es ist fraglos, daß keineswegs alle Wertungen aus den überindividuellen Wertungsgrundsätzen abgeleitet werden können. Es gibt genug Wertungen, die aus rein individuellen Bedingungen entspringen oder die sich aus besonderen historischen und psychologischen Bedingungen gebildet haben. Es gibt Wertungen, die nicht rational sind. Aber für den größten Teil der Wertungen kann es als das ideale Ziel aufgestellt werden, sie auf gemeinsame Wertungsgrundsätze zurückzuführen und daraus logisch abzuleiten.

Wenn es nicht möglich wäre, Wertungen rational zu begründen, dann wäre ihre Geltung nur auf die Festigkeit der Tradition, auf Suggestion und Gewöhnung durch Erziehung angewiesen, auf irrationale Motive. Wenn auch Tradition und Erziehung die tatsächlich und am meisten wirksamen Kräfte sind, so sind sie doch selbst nur historisch und dogmatisch; man kann sich davon emanzipieren. Wenn sie versa-

gen, wenn sich das Individuum der Tradition und der Autorität gegenüber selbständig macht, dann bleibt nur schrankenloser Subjektivismus. Wertung steht dann gegen Wertung und eine Übereinstimmung ergibt sich nur so weit, als die äußeren und inneren Bedingungen gemeinsam sind. Wer sich von der Gewöhnung durch Tradition und Erziehung losgesagt hat, der kann nur mehr durch eigene Einsicht zur Anerkennung einer Instanz über seiner Subjektivität bewogen werden. Nur wenn sich einsehen läßt, wie Wertungen mit letzten Zielen oder Wertungsgrundsätzen zusammenhängen, denen man die Anerkennung nicht versagen kann, können Wertungen eine überpersönliche Legitimation erhalten. Nur dann ergibt sich ein Unterschied zwischen bloß tatsächlichen, subjektiven Wertungen und solchen, die gelten, die man anerkennen muß. Die einzige feste und dauernde Grundlage ist auch für Wertungen nur die eigene Einsicht. Darum ist eine rationale Begründbarkeit von Wertungen so außerordentlich wichtig. Denn was sonst herangezogen wird, eine metaphysische oder eine mystische Quelle der Wertungen, hat keine allgemeine Verbindlichkeit, denn es kann nur Glaubenssache sein.

Die rationale Begründbarkeit von Wertungen beruht darauf, daß der Wert von Gegenständen und Personen objektiv bestimmt werden kann und nicht lediglich von der individuellen Eigenart des wertenden Subjekts abhängt. Er wird dadurch objektiv bestimmt, daß die Gegenstände und Personen nach allgemeinen Wertungsgrundsätzen beurteilt werden, d. i. darnach, ob ihre Eigenschaften mit generellen Objektbeschaffenheiten übereinstimmen, die als wertvoll in den Wertungsgrundsätzen aufgestellt werden. Die Wertungsgrundsätze können solche sein, die bloß einverständlich anerkannt werden. Es gibt aber auch solche, die allgemein anerkannt werden

müssen, weil sie die Kultur begründen. Das sind die Wertungsgrundsätze für die Bestimmung der Grundwerte und der grundsätzlichen Unwerte. Die Anerkennung der Kultur, dessen, was für sie wesentlich ist, bildet das Fundament für die rationale Begründbarkeit und Allgemeingültigkeit von Wertungen. Immer aber beruht die Begründung von Wertungen auf höchsten Zielsetzungen, auf obersten Forderungen, auf letzten Stellungnahmen, die gemeinschaftlich ausgebildet und individuell anerkannt werden.

7. Die Rangordnung der Werte.

Ein Wertsystem erfordert auch noch eine Rangordnung der Werte. Ein System kommt erst zustande, wenn es feststeht, inwiefern die Werte einander übergeordnet oder nebengeordnet sind. Bei den Werten handelt es sich nicht um eine logische Über- oder Nebenordnung, sondern ob ein Wert höher als ein anderer ist, d. h. ob er diesem vorzuziehen ist, ob man sich im praktischen Verhalten eher durch ihn als durch diesen bestimmen lassen soll. Es handelt sich auch hier nicht um das psychologische Interesse, welcher Wert stärker das Verhalten tatsächlich bestimmt, welcher vor einem andern praktisch wirksam ist; sondern das werttheoretische Interesse richtet sich darauf, welcher Wert vor einem anderen das Verhalten bestimmen soll. Es geht auf das gültige, nicht auf das tatsächliche Verhältnis der Werte. Und wieder geht die Frage dahin, was sich wissenschaftlich in Bezug darauf erkennen läßt.

Eine Rangordnung der Werte ist schon seit dem Altertum immer wieder aufgestellt worden, aber nicht immer die gleiche. Mit der Rangordnung der Werte verschlingt sich die Rangordnung der Güter und die Frage nach dem höchsten Gut. Dieses hat das Altertum übereinstimmend im Glück gesehen; aber was das Glück ausmacht, hat man sehr verschieden bestimmt. Aristoteles hat es in der Erkenntnis gefun-

den, die Stoiker in der Tugend, die Epikureer in der Lust. In Anlehnung an die Tradition hat M. Scheler ein System der Werte aufgestellt[97], und zwar auf Grund intuitiver Erkenntnis, wie in seiner ganzen Wertlehre. Es baut sich in vier Stufen auf: Die niederste bilden die Werte des Angenehmen und Unangenehmen; dazu gehören als Folgewerte das Nützliche und das Schädliche. Darüber stehen die Lebenswerte, das Edle und das Gemeine, mit ihren Folgewerten der Wohlfahrt und ihres Gegenteils. Die dritte Stufe bilden die geistigen Werte: Erkenntnis, Schönheit, Recht. Und die höchste Stufe die religiösen Werte des Heiligen. Diese Rangordnung betrachtete er als eine absolute, die unabhängig von aller geschichtlichen Reihung gilt[109]. Daß der Intuitionismus keine hinreichende Grundlage bilden kann, ist schon (S. 93 f.) auseinandergesetzt worden. Es zeigt sich auch hier wieder, daß in dem, was intuitiv erschaut wird, durchaus keine Übereinstimmung herrscht. In Schelers Wertsystem sind z. B. die sittlichen Werte gar nicht als selbständige enthalten. Nietzsche hat die bisherigen Werte umgewertet und damit eine neue Rangordnung der Werte verkündet, die er ebenfalls nur intuitiv gewonnen hat. Aber wie verschieden ist diese von der herkömmlichen Wertordnung Schelers! Welche die richtige ist, läßt sich auf Grund von Intuition nicht entscheiden.

Um eine Rangordnung der Werte aufzustellen, braucht man ein Kriterium dafür, wann ein Wert höher ist als ein anderer. Ein solches Kriterium kann kein quantitatives sein, denn man kann Werte nicht messen; es gibt dazu keinen Einheitswert, keine Werteinheit. Wie die Analyse der Werte gezeigt hat (S. 94), bestehen sie aus einem sachlichen Gehalt und dem eigentlichen Wertcharakter. Dieser ist in allen Werten qualitativ gleich, denn er besteht in dem Bewußtsein einer positiven oder negativen Beziehung zum praktischen Verhalten. Diese Beziehung kann wohl verschiedene Intensität annehmen, der Einfluß auf das Verhalten kann größer oder geringer sein. Aber dieser Intensitäts-Unterschied tritt

schon innerhalb eines und desselben Wertes auf — etwas kann schöner oder schädlicher sein als etwas anderes —, er kann daher nicht auch die Wert a r t e n nach ihrer Werthöhe scheiden. A u s d e n W e r t e n s e l b s t k a n n m a n somit e i n K r i t e r i u m f ü r i h r e W e r t h ö h e n i c h t e n t n e h m e n. Auch ein Unterschied im sachlichen Gehalt der Werte, wie der von Einfachheit und Kompliziertheit, kann ein Kriterium nicht abgeben, denn es wäre willkürlich, der Einfachheit oder der Kompliziertheit den Vorzug zu geben, abgesehen davon, daß er gar keine einheitliche Gliederung ergibt. Man muß das Kriterium von außen heranbringen[110].

Es erscheint immer wieder als ein überzeugendes Argument für den Unterschied in der Werthöhe, daß doch dem geistigen Genuß ein höherer Wert zugemessen werden muß als dem sinnlichen, einem Konzert ein höherer als einer Mahlzeit. Wenn man den geistigen Werten einen höheren Rang zuschreibt als den wirtschaftlichen und biologischen, so hat das darin seinen Grund, daß im Geistigen das spezifisch Menschliche liegt. Das Geistesleben unterscheidet den Menschen vom Tier, das hat er für sich allein, den biologischen Bereich teilt er mit den Tieren. Mit dem spezifisch Menschlichen wird ein neuer Gesichtspunkt eingeführt, nach dem die Werthöhe bestimmt wird. Nach diesem Gesichtspunkt würde der Erkenntnis der höchste Rang gebühren. Denn die Schönheit kommt auch schon im Tierreich zur Geltung, wie das farbige Kleid von Schmetterlingen und Vögeln erkennen läßt. Und bei gesellig lebenden Tieren gibt es auch bereits Regelungen des Zusammenlebens, indem die Schwächeren den Stärkeren sich unterordnen[111]. Nur Begriff und Vernunft eignen bloß dem Menschen. Aber man kann es bezweifeln, daß die Erkenntnis den höchsten Rang verdient. K a n t hat der Sittlichkeit, der „praktischen Vernunft“, den Vorrang zugesprochen. Und wenn man daran denkt, welcher Gebrauch von den Errungenschaften der Erkenntnis im Krieg gemacht wird, dann wird man den Wert der Moral für

mindestens ebenso groß halten als den der Erkenntnis. Schiller hat wieder die Schönheit über alle anderen Werte gestellt. Aber ist überhaupt der höhere Rang der geistigen Werte über den vitalen so zweifellos? Ein alter Spruch sagt: Primum vivere, deinde philosophari. Es kann wohl ein einzelner sein Leben einem Ideal zum Opfer bringen, aber man kann nicht allgemein den Wert des Lebens hinter dem des Geistes zurückstellen. Denn man kann nicht etwas dem vorziehen, das seine Bedingung bildet, nicht nur deshalb, weil man damit in einen Widerspruch gerät, sondern weil es praktisch unmöglich ist. Weil für den Wertrang ein Gesichtspunkt von außen herangebracht werden muß, ist er nicht eindeutig bestimmt. Es können mehrfache Gesichtspunkte für eine Rangordnung der Werte geltend gemacht werden. Ein Kriterium dafür läßt sich nicht unzweideutig ermitteln und darum ist keine eindeutige Rangordnung der Werte erkennbar. Sie wird vielmehr nur im Kulturprozeß geschaffen und gehört zu dem, was eine historische Kultur charakterisiert.

8. Normensysteme.

Was in Bezug auf die Wertungen klargestellt worden ist, wirft auch ein Licht auf ein Normensystem. So wenig als Wertungen können auch Normen aus Tatsachen hergeleitet werden. Aus Tatsachen lassen sich nur Tatsachen ableiten. Normen sind hingegen Vorschriften oder Forderungen. Die Vorschriften der Hygiene ergeben sich nicht einfach aus der Ätiologie der Krankheiten, sondern nur unter der als selbstverständlich angenommenen Voraussetzung, daß man Krankheiten vermeiden will. Dann lassen sich aus deren Ursachen die Bedingungen für die Erreichung dieses Zweckes erkennen. Diese Bedingungen werden zu Vorschriften nur dadurch, daß der Zweck gewollt wird. Normen können daher nur wieder aus Normen oder aus Zwecken abgeleitet werden.

Damit bestimmt sich auch der Geltungsgrund der Normen. Wenn sie sich aus Bedingungen für die Erreichung eines Zieles ergeben, dann hängt ihre Geltung von der Zielsetzung, von einem Wollen ab; sie sind darum nur bedingt gültig. Und sie gelten allgemein nur bei Allgemeinheit des Zieles. Wenn Normen aus allgemeineren Normen, aus obersten, abgeleitet werden, dann kommt es auf die selbständige Geltung dieser an. Kant u. a. haben den nur bedingt gültigen Normen solche, die unbedingt gelten („kategorische Imperative" [siehe später S. 130]) gegenübergestellt. Solche müßten als gültig allgemein unmittelbar einleuchten. Das ist aber nicht der Fall, wie gerade die Kritik an Kants kategorischem Imperativ, seine Widerlegung[97] beweist. Ihre Gültigkeit müßte intuitiv erfaßt werden und unterliegt daher den Einwänden gegen bloße Intuition. Oberste Normen können nur so wie überindividuelle Wertungsgrundsätze in gemeinsamer Schöpfung der Kultur aufgestellt werden.

Gegenüber der Geltung der moralischen und der ästhetischen Normen (siehe S. 129) liegt die Geltungsgrundlage der rechtlichen Normen heute in der Staatsverfassung und damit in einverständlicher Festsetzung und nur zu einem geringen Teil, ursprünglich dagegen in ausgedehntestem Maß, in ihrer gemeinsamen Ausbildung in der Lebenspraxis als Gewohnheitsrecht.

Indem speziellere Normen auf allgemeinere zurückgeführt oder daraus abgeleitet werden, können Normensysteme für die einzelnen Kulturgebiete gebildet werden, vor allem ein moralisches, auch ein ästhetisches, ein wirtschaftliches (wenn man rein wirtschaftlich verfahren will — der „ökonomische Mensch" —, soll man so und so handeln). Aber es liegen weder auf ethischem noch weniger auf ästhetischem Gebiet relevante Versuche dazu vor. Solche Normensysteme ergeben sich, indem man die Bedingungen für die Erreichung der als wertvoll definierten Beschaffenheiten ins

Normative wendet, als Vorschriften formuliert. Die Aufgabe ist dann in der Art einer technischen Wissenschaft zu lösen. Eine solche besteht nicht einfach in der Anwendung der Ergebnisse theoretischer Wissenschaften, sondern sie hat Mittel zu finden zur Erreichung gegebener Ziele mit Hilfe theoretischer Ergebnisse. Es ist eine konstruktive Aufgabe. Die Ziele werden durch die Kulturwerte gegeben, durch das, was in der Moral, in der Wirtschaft, im Sport erstrebt wird. Wie das im speziellen erreicht wird, ergibt sich auf Grund der natürlichen Bedingungen, wie sie die Fachwissenschaften ermitteln. Da diese Normensysteme voneinander unabhängig sind, können sie sich auch im einzelnen widersprechen. Ihre Harmonisierung ist wieder eine Aufgabe der Kultur.

C. Die philosophischen Spezial-Disziplinen.

1. Die Ethik.

Eine allgemeine Wertlehre ist ganz jungen Datums. In der Philosophie sind die Wertfragen immer für die speziellen Wertgebiete der Moral und des Schönen sowie der Kunst behandelt worden und so haben sich Ethik und Ästhetik als spezielle Zweige der Philosophie herausgebildet. Die Ethik ist von Aristoteles zuerst systematisch entwickelt worden. Sie hat dann in den Schulen der Stoiker und Epikureer im Vordergrund des Interesses gestanden. Im Mittelalter hat es eine weltliche Ethik nicht gegeben. Eine solche ist in der Neuzeit durch Descartes und Spinoza aufgestellt worden, sie ist aber besonders im 18. Jahrhundert in England und durch Kant ausgebildet worden. Im 19. Jahrhundert haben sie Schopenhauer, Herbart, Nietzsche, Brentano, Spencer in verschiedener Weise entwickelt. Im Altertum hat die Ethik eine etwas andere Einstellung gehabt als in der Neuzeit. Sie hat nach den Gütern des Lebens und nach der Tüchtigkeit, nach den Bedingungen eines zufriedenstellenden Lebens im allgemeinen gefragt. In der Neuzeit hat sie unter der Nachwirkung der christlichen

Ethik enger das spezifisch Moralische, das Sollen gegenüber dem Wollen, vor Augen gehabt.

Wie schon in der allgemeinen Wertlehre ausgeführt worden ist (S. 99 f.), kann jede Wertdisziplin einerseits empirisch, d. i. unter psychologischem, soziologischem und historischem Gesichtspunkt behandelt werden, anderseits unter theoretischem, systematischem Gesichtspunkt. In dieser letzteren Hinsicht obliegt es der Ethik als ihre erste Aufgabe, das Wesen des Sittlichen zu bestimmen, d. h. zu definieren, worin das Sittliche besteht. Das hat man zunächst in einer bestimmten Art menschlicher Handlungen gesucht, darin, daß durch sie ein bestimmter Zustand oder eine bestimmte Beschaffenheit herbeigeführt wird. Im ganzen Altertum, in dem die Ethik sehr weit gefaßt worden ist als die Lehre von der richtigen Lebensweise, war es selbstverständlich, daß dieser Zustand die seelische „Wohlbeschaffenheit", das „Glück" sein muß. Von daher stammt auch die Bezeichnung dieser Auffassung als „Eudaimonismus" und deren Spezialisierung als „Hedonismus", wenn man das Glück speziell in der Lust sieht. Dabei hat man zunächst natürlich das eigene Glück des einzelnen im Auge gehabt. Auch die christliche Ethik hat in gewissem Sinne diese Auffassung geteilt, nur hat sie den Zustand der Glückseligkeit ins Jenseits verlegt. Auch in der Neuzeit hat dieser individualistische Eudaimonismus seine Vertretung gefunden (in Hobbes, in Shaftesbury)[112]. Aber nachdem man sich über seinen egoistischen Charakter klargeworden war, ist im 18. und im 19. Jahrhundert (vor allem von Bentham)[113] das Glück auch der Mitmenschen, das allgemeine Glück, als das moralische Ziel aufgestellt worden.

Ein anderes individualistisches Ziel in der neuzeitlichen Ethik war das der Vervollkommnung, das in der Aufklärungsphilosophie des 18. Jahrhunderts eine besondere Rolle gespielt hat. (Siehe später S. 127.)

Wie sich die Auffassung des Glücks zunehmend verfeinert hat, von den sinnlichen Genüssen zu den geistigen und dem seelischen Gleichgewicht und vom egoistischen zum altruistischen Glück, so hat sich die Auffassung des Sittlichen im ganzen entwickelt und vertieft. Zuerst waren es die Handlungen, die als moralisch beurteilt worden sind. Bestimmte Taten sind als gut oder als schlecht betrachtet worden. Diese Taten sind mehr in Verboten als in Geboten bezeichnet worden, die den Inhalt der Sitten ausmachen und dann zum Teil in die Säţze des Rechtes übergegangen sind. Sitten und Recht sind die Vorstufen der Moral. Im Recht verschlingen sich noch wirtschaftliche Interessen und Machtverhältnisse mit moralischen Forderungen.

Erst im Lauf der kulturellen Entwicklung ist es zum Bewußtsein gekommen, daß Handlungen in moralischer Hinsicht nicht eindeutig sind, sondern daß es auf ihre Beweggründe ankommt. Eine Handlung sagt nichts eindeutig über die Motive, denen sie entsprungen ist. Es kann sein, daß eine Handlung, die einen gewünschten Erfolg herbeiführt, diesen gar nicht zum eigentlichen Ziel gehabt hat, sondern daß sie aus der Furcht vor Strafe oder vor Tadel oder aus der Hoffnung auf Belohnung oder auf Lob entsprungen ist oder aus einem pharisäischen Ehrgeiz, besser als die anderen zu sein. Wenn der geforderte Erfolg nur als Mittel für einen egoistischen Zweck dient, dann liegt eben eine rein egoistische Handlung vor. Davon ist aber eine moralische durchaus verschieden. Für diese kommt es auf die Absicht an, daß das Geforderte nur um seiner selbst willen gewollt wird. Aus dem Bewußtsein des Guten, des Richtigen oder der Verpflichtung heraus muß sie erfolgen. Daß die Sittlichkeit sich auf den Willen, auf die Gesinnung bezieht, hat Kant (in der Kritik der praktischen Vernunft, 1788) mit aller Schärfe geltend gemacht. Er hat Handlungen, die den Gesetzen äußerlich gemäß sind, als bloß legale von den wirklich moralischen, die etwas nur realisieren, weil es Pflicht ist, streng unterschieden. So

hat der Sinn des Sittlichen sich gewandelt. Aber es war nicht eine Wandlung in verschiedener, sondern in gleichsinniger Richtung. Es war eine Entwicklung zu besserer, schärferer Bestimmung dessen, worauf es dabei ankommt.

Was ist aber nun Pflicht? Die Pflichten sind sehr mannigfaltig, gegen die Mitmenschen und auch gegen sich selbst. Es erwächst die Aufgabe, sie inhaltlich anzuführen und in einem System zu ordnen, eine Aufgabe, bei der es zweifelhaft sein kann, ob sich diese Mannigfaltigkeit überhaupt einheitlich zusammenfassen läßt und ob man alle die Pflichten erfassen kann. Diese Schwierigkeit hat Kant auf eine ingeniöse Weise zu überwinden gesucht. Er hat das, was Pflicht ist, gar nicht inhaltlich zu bestimmen für nötig gehalten, sondern bloß formal charakterisieren gewollt. Die Pflicht besteht nach ihm ganz allgemein darin, seine Absichten so zu wählen, daß sie zu Gesetzen, nach denen jedermann handeln soll, verallgemeinert werden können. Das ist eigentlich nur eine abstrakte Formulierung des alten Grundsatzes: „Was du nicht willst, daß man dir tu, das füg auch keinem andern zu!" Aber wenn die Verallgemeinerung rein formal verstanden wird, besitzt sie nicht die Fähigkeit, Moral und Unmoral zu scheiden. Denn verallgemeinert kann jede Absicht werden, die sich nicht selbst widerspricht, wie z. B. die, eine bevorzugte Ausnahme zu bilden. Wenn man es aber für ausgeschlossen hält, Raub und Mord zum allgemeinen Gesetz zu machen, so hat das darin seinen Grund, daß dann ein Zusammenleben unmöglich wird. Damit zieht man aber dann einen neuen Grundsatz heran: das soziale Leben soll erhalten bleiben oder: der Mitmensch soll respektiert werden. Durch die bloße Verallgemeinerbarkeit kann somit das Sittliche nicht bestimmt werden. Es ist unerläßlich, inhaltlich anzugeben, worin das moralisch Geforderte, die Pflicht, besteht. Damit kehrt die Mannigfaltigkeit der inhaltlichen Bestimmungen des Sittlichen wieder, nur jetzt nicht mehr einfach als Art der Handlung, sondern als Absicht, als Ziel.

Diese Vieldeutigkeit des Sittlichen wird noch dadurch gesteigert, daß auch spezielle Bestimmungen, wie die der Vervollkommnung, nicht eindeutig sind. Vervollkommnung besagt an sich noch durchaus nichts Bestimmtes. Sie erfordert, wie für die Entwicklung gezeigt worden ist (S. 88), die Angabe einer Richtung, in der die Veränderung gleichsinnig vor sich geht. Sie verlangt und bedeutet darum eine spezielle Zielsetzung. Leibniz hat sie rationalistisch in der Steigerung der vernünftigen Einsicht gesehen, durch die dann auch das Handeln geleitet wird. In der Wendung, daß dadurch auch das Lebensglück befördert wird, hat Chr. Wolf[114] diese Vervollkommnungsethik popularisiert. Shaftesbury hat die Vervollkommnung in der Entwicklung der menschlichen Anlagen zu einer harmonischen Persönlichkeit gesehen. Daß mit einem solchen Persönlichkeitsideal die Moral aber noch nicht gesichert ist, hat sich in der Romantik gezeigt, in der es auch zu einem schrankenlosen Individualismus, einem hemmungslosen Ausleben seiner Individualität ausgedeutet worden ist. Bei allen diesen Zielsetzungen handelt es sich um eine individuelle Vervollkommnung, um die des einzelnen für sich. Dagegen hat Nietzsche[115] eine Vervollkommnung der ganzen menschlichen Art, vom Menschen zum Übermenschen, proklamiert. Wie anders diese Zielsetzung einer Vervollkommnung sich darstellt, ist ein unverkennbarer Beweis für die Vieldeutigkeit, die dem Begriff einer Vervollkommnung innewohnt.

Genau so steht es mit der Formel, die Fichte und Schleiermacher für das Wesen des Sittlichen gegeben haben: Der Mensch soll seine Bestimmung erfüllen[116]. Was seine Bestimmung ist, bleibt nur dann nicht ungewiß, wenn man wie diese beiden Philosophen eine moralische Weltordnung annimmt, in der die Bestimmung des Menschen festgelegt ist. Damit wird aber nicht nur die Moral auf Metaphysik, auf eine Glaubensvoraussetzung gegründet, sondern das Sittliche wird selbst in der moralischen Weltordnung schon zirkelhaft vorausgesetzt.

Was im Begriff des Sittlichen formuliert wird, ist ein Wert hinsichtlich seines sachlichen Gehaltes. Bei diesem sachlichen Gehalt handelt es sich nicht um die Feststellung der Eigenart von etwas, das *da* ist als ein Stück der Wirklichkeit wie bei einer Tierart, sondern um etwas, das damit erst aufgestellt wird, um eine Festsetzung — wie schon die ersten, die über das Sittlich-Gute reflektierten, die Sophisten, erkannten: Das Sittliche ist nicht von Natur aus, sondern durch Satzung da. *Was im sachlichen Gehalt des sittlichen Wertes aufgestellt wird, ist ein Ideal.* Alle die Bestimmungen, wie sie im vorausgehenden vorgeführt worden sind: die Vervollkommnung, der Übermensch, die Pflichterfüllung, die individuelle und die allgemeine Wohlfahrt, stellen ideale Zielsetzungen dar. Ideale werden nicht erkannt, sondern geschaffen. Ihre Aufstellung ist darum keine Sache wissenschaftlicher Erkenntnis, sondern kultureller Schöpfung. Darum hat sich der Begriff des Sittlichen im Laufe der Geschichte gewandelt, darum steht er nicht eindeutig fest.

Was uns heute als geläutertes Ideal des Sittlichen vor Augen steht, hat *Kant* in einem zusätzlichen Grundsatz zu seinem formalen Sittengesetz ausgesprochen; es ist die Achtung vor jedem Menschen als sich selbst bestimmendes Vernunftwesen, die darin zum Ausdruck kommt, daß man einen Menschen nie als bloßes Mittel für die Zwecke, sondern immer nur als Selbstzweck behandelt. *Das Sittliche liegt in der Achtung vor der menschlichen Persönlichkeit, der eigenen wie der fremden*, darin, daß man jeden als selbständiges, eigenberechtigtes Wesen betrachtet. Jedem soll die Freiheit der eigenen Willensbestimmung gewahrt bleiben, niemand soll von anderen beeinträchtigt und vergewaltigt werden. Aber das kann nicht heißen, daß der Willkür eines jeden freier Raum gegeben wird. Die Zielsetzungen der Individuen stoßen vielfach aufeinander und sind miteinander unvereinbar. Es ist deshalb noch *ein weiterer Grundsatz der Moral* erfor-

derlich, der eine Regel für die Lösung solcher Konflikte aufstellt, der den Ausgleich bei widerstreitenden Absichten normiert. Es muß ersichtlich werden, wie die Freiheit des einzelnen mit der Freiheit aller übrigen zu vereinbaren ist. (Das ist bereits ein Erfordernis der Moral, nicht erst des Staates, wie Kant es dargestellt hat.) Dieser Grundsatz wird durch die Idee der Gerechtigkeit gegeben, die eine moralische Idee, gerade im Recht, ist, keine rein rechtliche.

Das zweite Grundproblem der Ethik liegt im Grund für die Geltung dessen, was als sittlich aufgestellt wird und damit für die Geltung moralischer Normen. Wieso kann überhaupt meinem Willen etwas vorgeschrieben werden, was ihm Beschränkungen auferlegt? Warum muß ich etwas anerkennen, d. i. warum soll ich etwas, das ich nicht von selbst will? Die erste Antwort darauf hat das als Grund genommen, was für die meisten Menschen das tatsächliche Motiv für ihre Unterwerfung unter die Moral bildet: die Anerkennung einer Autorität. Diese Autorität kann die göttliche sein, wie es bei den Zehn Geboten und bei jeder religiösen Ethik der Fall ist. Damit ruht sie aber auf Voraussetzungen, die Sache des Glaubens und darum nicht allgemein verbindlich sind. Es kann auch die staatliche Autorität sein, die durch Gesetzgebung Normen aufstellt und durch die Gerichtsbarkeit ihre Befolgung zu erzwingen strebt. Und die Autorität kann ein sozialer Verband oder auch nur eine soziale Gruppe sein, die ihre Forderungen ihren Gliedern auferlegt und deren Erfüllung durch Ehrung und Ächtung, durch soziale Sanktionen herbeizuführen sucht. Das sind nicht drei aufeinanderfolgende Stadien, sondern diese Geltungsmotive können nebeneinander oder gemeinsam, wenn auch mit verschiedenem Gewicht, wirksam sein.

In der Ethik der Neuzeit hat die eine, die rationalistische Richtung, den Grund für das sittliche Sollen darin gesehen,

daß seine Geltung von selbst einleuchtet. Kants „kategorischer Imperativ" gibt dafür das klassische Beispiel. Sein oberstes Sittengesetz gibt sich im Gewissen unmittelbar kund, als unbedingt gültig. Seine Forderung, so zu handeln, daß man wollen kann, daß alle so handeln, leuchtet nach ihm auf Grund der Vernunft als gültig ein. Seine absolute Geltung wird als intuitiv bewußt. Aber Scheler, selbst ein Vertreter des Intuitionismus, hat diesen Grundsatz als inhaltsleer kritisiert[97]. Für ihn war er also nicht unmittelbar einleuchtend, er hat vielmehr ebenfalls mit dem Anspruch auf intuitive Geltung eine ganz andere Ethik aufgestellt. Das zeigt abermals, wie wenig der Intuitionismus die Grundlage auch für die Ethik abgeben kann.

Auch die andere Richtung in der neuzeitlichen Ethik, die empiristische in England im 18. Jahrhundert (Shaftesbury, Hutcheson, Hume, Adam Smith)[117], unterliegt dieser Kritik. Denn auch sie hat die Geltung der moralischen Normen auf Intuition gegründet, indem sie sich dafür auf ein moralisches Gefühl berufen hat, das uns das Gute billigen und das Böse mißbilligen läßt. Aber das Gefühl könnte nur eine Grundlage für subjektive Normen geben, nicht für solche, die allgemein gelten sollen. Denn das Gefühl ist etwas Subjektives, es hängt ab von der Beschaffenheit eines Individuums und kann daher unter denselben Umständen für verschiedene Personen verschieden sein. Was dem einen sein moralisches Gefühl sagt, muß nicht auch für einen anderen so lauten. Die Berufung auf das Gefühl führt zu einem subjektiven Relativismus in der Moral. Und darüber kommt man auch nicht hinaus, wenn man intuitive Gewißheit, Evidenz im Gefühl in Anspruch nimmt, wie es Herbart[118] und Brentano[79] im 19. Jahrhundert getan haben und wie es die deutsche Ethik des 20. Jahrhunderts (Scheler[97], N. Hartmann[98]) vertritt. In einer solchen Intuition dessen, was richtig ist, was gilt, spricht aber meist nichts anderes als das, was durch Tradition und Erziehung selbstverständlich geworden ist. Es ist

nur die gefühlsmäßige Reaktion aus den übernommenen Anschauungen eines Kulturkreises heraus.

Hume, Adam Smith und auch Schopenhauer[119] haben dargelegt, daß die Moral ursprünglich, sofern sie nicht aus Tradition und durch Erziehung übernommen ist, aus dem Mitgefühl mit anderen, aus „Sympathie-Gefühlen" hervorgeht und sich darauf gründet. Solche Gefühle kann man aber nicht willkürlich erzeugen. Wer sie nicht hat, dem kann man sie nicht geben. Darum reicht aber eine solche Begründung nicht allgemein hin; sie versagt gerade dort, wo sie besonders notwendig wäre.

Wenn man erkannt hat, daß es sich im Sittlichen um ein Ideal handelt, dann wird damit auch die Frage seiner Geltung geklärt. Das sittliche Ideal wird von der sozialen Gemeinschaft aufgestellt und es wird dem einzelnen gegenüber als eine ideale Forderung, als ein Sollen geltend gemacht. So wird es an ihn von außen herangetragen, das Sittliche tritt ihm in „heteronomer" Geltung entgegen. Der einzelne wird dieses Sollen anerkennen und diese Forderung erfüllen, sofern und solange die soziale Autorität für ihn maßgebend und wirksam ist. Gegenüber solcher Bestimmung von außen her hat die Ethik der Neuzeit, vor allem Kant, die Autonomie des sittlichen Sollens gefordert, seine Anerkennung aus dem eigenen Entschluß des einzelnen. (Eine autonome Begründung der Moral liegt bereits vor, wenn sie auf das wohlverstandene eigene Interesse des einzelnen zurückgeführt wird, wie das Hobbes versucht hat [siehe später S. 132].) Der einzelne kann nun das überindividuelle Ideal als eigenes übernehmen und deshalb seine Forderung als eine selbst gestellte erfüllen. Durch die Erziehung wird ihm dieses Ideal eingepflanzt, durch Suggestion und durch Beispiel für seine Nachahmung wird diese Übernahme veranlaßt. Der einzelne kann aber auch selbständig, aus eigenem zu einem sittlichen Ideal geführt werden durch die Einsicht in die unentbehrliche soziale Funktion der Moral.

Die grundlegende Einsicht beginnt damit, daß die Willkür des einzelnen notwendig durch die der anderen beschränkt wird. Diese Einschränkung kann entweder darin bestehen, daß jeder seinen Willen mit allen Mitteln, mit List und Gewalt, so weit durchsetzt als er kann. Ein solcher Zustand des Kampfes aller gegen alle würde das Zusammenleben aufheben, auf das der Mensch angewiesen ist. Oder es kann die Einschränkung der Willkür durch allgemein verbindliche Regeln bewirkt werden, wodurch ein Kampf ausgeschaltet und Streit geschlichtet wird. So wird die Notwendigkeit von allgemeinen Regeln für das soziale Verhalten überhaupt einsichtig. Moral liegt gewiß nicht im Interesse des einzelnen und ist darum nicht aus dem Egoismus zu begründen, wie Hobbes wollte. Weil der einzelne bei einem Kompromiß mit dem Egoismus der anderen ein sichereres und ruhigereres Leben zu gewärtigen habe, liege die Regelung durch die Moral in seinem eigenen Interesse. Aber das kann doch nur für die Schwachen und Unfähigen gelten; die Starken und Schlauen könnten erwarten, sich durch Rücksichtslosigkeit eher durchzusetzen. Die Moral ist vielmehr eine Grundbedingung des sozialen Lebens. Es kann nicht bezweifelt werden, daß ein geregeltes Zusammenleben der bessere, förderlichere Zustand und dem dauernden Kampf vorzuziehen ist. So sehr auch der Kampf und als Folge von Sieg und Niederlage die Machtverhältnisse die sozialen Beziehungen gestaltet haben und gestalten, so ist dem doch seit jeher die Idee einer friedlichen Regelung gegenübergetreten: im Ideal eines allseits befriedigenden Ausgleiches gegenüber dem Kampf. Es wäre nicht ausgeschlossen, die Regelung auch so zu treffen, daß bestimmte Klassen von Menschen ihren Willen unbeschränkt durchsetzen könnten und andere Klassen sich ihnen fügen müßten. Daß das aber keine allseits befriedigende Regelung wäre, ist klar. Eine solche kann nur darin gefunden werden, daß jeder als selbständige Persönlichkeit anerkannt wird, die in ihrem Wollen möglichst respektiert werden soll. Die Gren-

zen dafür werden durch Regeln gezogen, die durch den Gesichtspunkt eines gerechten Ausgleichs bestimmt werden. Wie auch das Ideal der Gerechtigkeit zu definieren ist und der Ausgleich zwischen Zielsetzungen herzustellen ist, so kann es nur dann allgemeine Anerkennung erringen, wenn es auf rationale Weise geschieht und an die Einsicht appelliert. Auch wenn man sich im konkreten Fall zunächst durch das „Gefühl" führen läßt, d. h. die Entscheidung intuitiv gewinnt, muß es sachliche Gründe dafür geben, und diese kann man sich zum Bewußtsein bringen. Wenn es sie nicht gibt, bei einer irrationalen Entscheidung, kann man niemanden von ihrer Richtigkeit überzeugen.

Die Einsicht in die Notwendigkeit der Moral reicht aber allein noch nicht hin zur Begründung ihrer allgemeinen Geltung. Denn aus Tatsachen lassen sich keine Normen ableiten. Es muß immer erst noch der Wille hinzukommen, dem sozialen Leben das zu geben, wessen es bedarf. Man muß sich dazu auf den Standpunkt der Gesellschaft stellen und den egoistischen verlassen. Aber wenn jemand dem sich entziehen will, dann muß er als Einsiedler leben oder als ein Parasit der Gesellschaft. Wer das nicht will, der muß ein sittliches Sollen anerkennen.

2. Die Ästhetik.

Der andere spezialistisch entwickelte Zweig der Wertphilosophie ist die Ästhetik. Schon im Altertum ist Schönheit und Kunst in den Kreis der Betrachtungen gezogen worden. Platon, Aristoteles und Plotin haben sie im allgemeinen behandelt; mehrfach haben auch einzelne Arten der Kunst, die Dichtung, die Redekunst, die Musik, die Baukunst eine spezielle Darstellung gefunden. Ihre eigentliche Ausbildung hat die Ästhetik aber erst im 17. und 18. Jahrhundert in Frankreich[120] und vor allem in England[121] erfahren. Auch in der deutschen Popularphilosophie dieser Zeit ist sie gepflegt worden[122] und Kant hat ihr ein eigenes Werk, „Die Kritik der Urteilskraft" (1790), gewidmet. Hier

hat sie erst den Namen „Ästhetik“ von dem Wolfianer *Baumgarten*[123] erhalten. Die englische Ästhetik hat vor allem die psychologische Analyse der ästhetischen Erscheinungen in grundlegender Weise geleistet. In der Philosophie der deutschen Romantik im 19. Jahrhundert (*Schelling*, *Hegel*, *Schopenhauer*[124]) ist die Ästhetik hingegen mit der Metaphysik verflochten worden. Als Reaktion dagegen hat in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wieder eine psychologische und soziologische Untersuchung des Ästhetischen eingesetzt[125], nachdem *Herbart*[113] und sein Wiener Schüler *Zimmermann*[126] den Gesichtspunkt der Form in den Mittelpunkt gestellt hatten.

Auch die Ästhetik hat zuerst ihre Grundbegriffe klarzustellen, den des Schönen und den der Kunst. Wie schon hinsichtlich des Wertes im allgemeinen ausgeführt worden ist (S. 95), darf das *Schöne* nicht, wie in der naiven Auffassung, als eine Eigenschaft mißverstanden werden, die einem Gegenstand an und für sich eignet; sondern Schönheit kommt erst im wahrnehmenden Subjekt zustande, in dem Wohlgefallen, das durch eine bestimmte Gegenstandsbeschaffenheit erregt wird. Infolgedessen macht es keinen Unterschied aus, ob Schönheit in der Natur oder in der Kunst auftritt; sie ist in beiden dieselbe. Worin besteht nun diese Gegenstandsbeschaffenheit?

Wenn man die Farbe der Mohnblume, dieses intensive, warme Rot schön findet, so ist es nicht diese Farbe als solche, der die Schönheit anhaftet, sie muß nicht unter allen Umständen schön erscheinen. Vor einem giftgrünen Hintergrund wird sie stechend unangenehm wirken. Es hängt auch von ihrer Umgebung ab, ob sie schön erscheint oder nicht. *Die Gegenstandsbeschaffenheit, die Gefallen erregt, besteht in bestimmten Verhältnissen, in der Harmonie* von Farben und Tönen, *in den Proportionen* von Körpern, von Linien- und Flächenteilungen, *im Rhythmus*, der das Verhältnis gleichartiger Wiederholungen ist. An die Verhältnisse, die Beziehun-

gen, in denen die Elemente zueinander stehen, knüpft sich das Wohlgefallen und damit die Schönheit. Sie erwächst daraus, daß die Elemente: Farben, Formen, Töne in solchen Verhältnissen zu einem einheitlichen Ganzen zusammengefügt sind, dessen Teile einander über- und untergeordnet sind und dadurch eine harmonisch gegliederte Einheit bilden.

Das findet vor allem im Kunstwerk in besonders reicher Entfaltung statt; das macht die künstlerische Komposition aus. Darin hat sich die Entwicklung der Kunst vollzogen. Sie hat den Reichtum der Gliederung und dabei deren einheitliche Beherrschung erst allmählich erworben, von einfachen und streng gebundenen Formen zu immer komplexeren und freier geordneten aufsteigend. So hat die abendländische Malerei die souveräne Fähigkeit zu solcher Gestaltung erst im Barock erlangt. In der formalen Gestaltung hat die Kunst ihre Grundlage; sie ist das, was das Kunstwerk zum Kunstwerk macht und es von allem ähnlichen klar unterscheidet: die Baukunst vom bloßen Zweckbau, das Kunsthandwerk vom bloßen Handwerk, die Dichtung von jeder anderen Art von Sprache. Schönheit gibt der Kunst der verschiedenen Kulturen ihre gemeinsame Basis.

Aber das Kunstwerk geht nicht in der formalen Gestaltung auf, wiewohl es nicht unbedingt darüber hinausgehen muß. Auch ein Ornament, ein persischer Teppich, absolute Musik ist ein Kunstwerk, sogar von Rang. In einem Kunstwerk kommt gewöhnlich auch noch Gefühl und Stimmung zum Ausdruck, besonders in der Lyrik, in der Musik, aber auch in der bildenden Kunst, selbst in der Baukunst. Und ein Kunstwerk stellt vielfach Gegenständliches dar und spricht einen Sinngehalt aus, so die Malerei, die Romane. Aber darin liegt nicht das Wesen der Kunst. Kunst ist nicht Nachahmung, wie die antike Theorie der Kunst und auch die neuzeitliche lange Zeit gelehrt hat. Man denkt dabei nur an die naturalistische Malerei, aber die Musik und die Baukunst kann doch nicht als Nachahmung verstanden werden. Kunst

ist nicht ihrem Wesen nach Abbildung der Wirklichkeit, sondern Neuschöpfung; und zwar in erster Linie formale Gestaltung im Sinn der Schönheit. Damit kann sich, aber muß nicht, eine Darstellung von sachlichem Gehalt und ein Ausdruck von Gefühl oder auch nur eines von beiden verbinden. Die Darstellung muß durchaus nicht immer Abbildung der Wirklichkeit zum Ziel haben, sie dient vielmehr oft dazu, eine Erfüllung von Wünschen in der Phantasie vor uns hinzustellen. So ist die große Reihe der antiken Jünglingsgestalten und später der weiblichen zu verstehen und das Happy-End in der Dichtung. Durch den Sinn- und Gefühlsgehalt geht die Kunst über bloße Schönheit hinaus, dadurch enthält sie mehr als diese, die ihr aber immer unentbehrlich ist[127]. Man hat deshalb der Ästhetik als der Lehre vom Schönen eine eigene Kunstwissenschaft an die Seite gestellt[128]. Das Erlebnis-Verhältnis zum Kunstwerk besteht einerseits im Kunstgenuß, anderseits im künstlerischen Schaffen. Demgemäß hat sich die Untersuchung der Kunst einerseits auf die Rezeption, anderseits auf die Produktion des Kunstwerkes gerichtet. Aber nur aus dem Zusammenhang beider Gesichtspunkte kann sich das Verstehen des Kunstwerkes ergeben.

Schönheit hängt einerseits von der Beschaffenheit eines Gegenstandes ab. Die objektive Struktur eines Gegenstandes muß so beschaffen sein, daß sie einen wohlgefälligen Eindruck in der Wahrnehmung hervorruft. Farben, Linien usw. sind sinnlich wahrnehmbare Elemente; darum ist die Schönheit an die sinnliche Wahrnehmung oder Vorstellung gebunden, nur in dieser tritt sie auf. Daß solche Wahrnehmungen oder Vorstellungen wohlgefällig, lustvoll sind, das macht die Schönheit aus. Damit hängt die Schönheit anderseits auch vom wahrnehmenden Subjekt ab. (Wenn in dieser Hinsicht auch die Einfühlung von Kräften in die Formen durch das wahrnehmende Subjekt angeführt worden ist [von Lipps[129]],

so trifft diese wohl oft zu, ist aber keineswegs immer dafür erforderlich.)

Diese doppelseitige Abhängigkeit des Schönen hat zu zwei verschiedenen Richtungen in der Ästhetik geführt: zu einer objektivistischen, welche sich nur mit der Struktur des ästhetischen Objektes beschäftigt, und zu einer subjektivistischen, welche den ästhetischen Genuß und das künstlerische Schaffen und deren psychologische Bedingungen untersucht. Hand in Hand damit hat sich der Gegensatz einer rationalen, konstruierenden und einer psychologischen Ästhetik gebildet. Die Aufgabe der Ästhetik kann nicht einseitig in einer der beiden Richtungen, sondern nur in der Verbindung beider gesehen werden.

Ob etwas gefällt, lustvoll ist oder nicht, ist nicht für alle Menschen gleich. Was dem einen Lust erweckt, kann einen anderen vollständig gleichgültig lassen oder, wie etwa atonale Musik, Mißfallen erregen. Aber es wird nicht alles als schön betrachtet, was irgend jemandem einmal gefallen hat — so wenig, als durch individuelles Mißfallen Schönheit ausgeschlossen wird. Auch auf dem Gebiet des Schönen und der Kunst wollen wir zwischen subjektiven und objektiven, individuellen und allgemein gültigen Wertungen unterscheiden. Wie eine solche Unterscheidung begründet werden kann, bildet auch für die Ästhetik das zweite Grundproblem.

Hinsichtlich dessen, was als schön gefällt, besteht nun anscheinend die weitestgehende Übereinstimmung. Schmückende Ornamente und formale Gestaltung von Geräten und Bauten zeigen seit jeher dieselbe Art innerer Gesetzmäßigkeit von harmonischen Verhältnissen und rhythmischer Wiederholung. Zeichnungen der Steinzeit und Zierat exotischer Völker können auch wir heute schön finden. Auch die Rhythmik in der Dichtung und in der Musik ist dieselbe. Im Klanglichen bestehen eher Differenzen zwischen der orientalischen und der europäischen Musik. Wenn der orientalische Sänger

Glissando mit der Fistelstimme singt, wird das einem europäischen Ohr kaum angenehm klingen. Es kann auch sein, wenn man die atonale Musik in Betracht zieht, daß sich in unserer späten Epoche das ändert, was klanglich wohlgefällt, weil das Gewohnte reizlos wird und darum anderes lustvoll wirkt.

Aber das eigentliche Feld für die Verschiedenheit ästhetischer Wertungen ist die Kunst. Es ist schon früher (S. 104 f.) auseinandergesetzt worden, auf welche Weise sich objektive Wertungen ergeben — durch logische Ableitung aus allgemeinen Wertungsgrundsätzen. Dadurch wird eine objektive Kunstkritik begründet. In den Wertungsgrundsätzen wird der künstlerische Wert an bestimmte Beschaffenheiten geknüpft. Diese müssen in den Definitionen der Kunst und ihrer einzelnen Zweige festgelegt werden. Diese Definitionen können nicht induktiv von den vorhandenen Kunstwerken aus gewonnen werden, denn dazu müßte man ja schon wissen, was ein Kunstwerk ist und was nicht; das würde ihre Definition schon zirkelhaft voraussetzen. Was in diesen Definitionen festzulegen ist, sind vielmehr die Anforderungen, die man an ein Kunstwerk im allgemeinen und an die speziellen Arten der Malerei, Dichtung usw. stellt. Diese Anforderungen bilden sich im Kulturleben heraus. Sie werden gemeinsam entwickelt und bilden einen wesentlichen Bestandteil der Kultur. Deshalb sind sie überindividuell und allgemein.

Weil das Wesen des Kunstwerkes die Schönheit der formalen Gestaltung bildet, darum ist es wohl jederzeit und überall im Wesen das gleiche, was man als Kunstwerk betrachtet hat und betrachtet; aber der Ausdrucksgehalt ist wandelbar. Verschiedene Menschen haben nicht nur verschiedene Interessen an verschiedenen Sachgebieten, sondern sie suchen auch verschiedene Gefühle, die ihnen die Kunst erregen soll, Ausgeglichenheit und Adel in klassischen Epochen, leidenschaftliche Bewegtheit im Barock, Aufschwung ins Transzendente in der Gotik. Daraus erwachsen die Stilverschieden-

heiten in der Kunst und ihre nationalen Eigentümlichkeiten. Der Wert, den ein Kunstwerk, vermöge seines Sinnes- und Gefühlsgehaltes, jeweils besessen hat, kann in verschiedenen Epochen und Kulturen nicht der gleiche bleiben, denn dieser Gehalt wurzelt in der Mentalität einer Epoche, die jeweils eine andere ist. Dieser Wert wandelt sich, wenn anderen diese Mentalität fremd ist und wenn die Kunstwerke eines anderen Kulturkreises nicht mehr richtig, d. i. so, wie sie gemeint waren, aufgefaßt werden.

3. Die Erkenntnislehre.

Von allem Anfang an hat sich die Philosophie auch damit beschäftigt, wie die Gegenstände ihres Interesses erkannt werden können. Die Lehre von der Erkenntnis hat seit dem Altertum einen Teil der Philosophie gebildet, der in der Neuzeit immer wichtiger geworden ist, bis er im Positivismus das einzige Gebiet der Philosophie geblieben ist. Die erste systematische Darstellung hat die Erkenntnislehre durch Locke[130] gefunden. Seine Untersuchungen hat Hume[56] weitergeführt, während sich Leibniz[131] mit ihm eingehend kritisch auseinandergesetzt hat. Von besonderer Bedeutung war Kants Kritik der reinen Vernunft (1781). Von seinen Erneuerern in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ist die Erkenntnislehre zu einem selbständigen Wissenszweig ausgebildet worden und hat das philosophische Interesse in dieser Zeit weitgehend beherrscht.

In der englischen Erkenntnislehre ist die Erkenntnis vor allem unter dem Gesichtspunkt ihrer Entstehung betrachtet worden. Das ist aber nicht ihre Aufgabe, sondern die der Psychologie. Der Gesichtspunkt, daß es sich nicht um die Entstehung, sondern um die Geltung der Erkenntnis handelt, ist erst in der modernen Erkenntnislehre voll zur Geltung gebracht worden[132].

Der Erkenntnislehre obliegt es als erstes, den Begriff der Erkenntnis zu konsti-

tuieren und im Zusammenhang damit den Begriff der Wahrheit klarzustellen. Wahrheit oder Falschheit ist eine Charakterisierung, die nur Aussagen zukommt. Ein bloßer Begriff behauptet noch nichts, es wird bloß etwas damit gedacht. Darum kommt für ihn auch noch nicht Wahrheit in Betracht. Ein Begriff kann bloß verwendbar oder unverwendbar sein. Darum kann Erkenntnis nur in Aussagen bestehen. Die nächstliegende Auffassung der Wahrheit ist die, wie sie auch Aristoteles vorgetragen hat: um wahr zu sein, muß eine Aussage mit der Wirklichkeit übereinstimmen; es muß wirklich so sein, wie es behauptet wird. Das ist aber eine Definition, die nur für die Wahrheit von Wirklichkeitsaussagen zutreffen kann, aber nicht für die Wahrheit mathematischer Sätze. Denn diese beziehen sich von vornherein gar nicht auf die Wirklichkeit, sondern bestehen ganz unabhängig von ihr zu Recht. Sonst könnten nicht verschiedene Geometrien, die euklidischen und die nichteuklidischen, die sich gegenseitig ausschließen, nebeneinander gelten. Man hat deshalb auch die Wahrheit auf die Wirklichkeitserkenntnis beschränken wollen und der Mathematik bloß Richtigkeit zugesprochen.

Aber auch bei Wirklichkeitsaussagen ist diese Definition nur teilweise verwendbar. Die Aussage „Auf dem Südpol gibt es Vulkane im Eis“ kann man wohl mit der Wirklichkeit insofern vergleichen, als man dort Kegelberge aufsteigen und rauchen und ringsum Eis sehen und greifen und Kälte empfinden kann. Aber bei einer Aussage über die Entstehung dieser Berge, über alles Geschichtliche ist ein derartiges Vergleichen nicht möglich. Denn hier ist uns die Wirklichkeit nicht direkt zugänglich. Denn in dieser Weise sind mit Wirklichkeit Wahrnehmungen gemeint, und nur soweit solche gegeben sind, läßt sich dann eine direkte Vergleichung mit Aussagen durchführen.

Der naive Mensch glaubt in dem, was ihm in der Wahrnehmung vorliegt, die Welt der Dinge und des fremden Seelenlebens unmittelbar vor sich zu haben. Aber was in der

Wahrnehmung vorliegt, sind nur subjektive Daten unserer Sinne, nicht die Körper in ihrer objektiven Beschaffenheit und nicht die fremde Innerlichkeit. Das Bild des sich entfernenden Autos schrumpft rapid zusammen, aber nicht der wirkliche Wagen. Nur dadurch, daß das, was in der Wahrnehmung vorliegt, auf Grund unseres erworbenen Wissens gedeutet wird, allerdings ganz unmittelbar, nicht erst in einem gedanklichen Prozeß, stellt es uns Körper oder Symptome seelischer Vorgänge dar. Die außenweltliche Wirklichkeit gewinnen wir erst dadurch, daß wir die Aussagen darüber als wahr erkennen. Wir können daher die Aussagen nicht mit der objektiven Wirklichkeit vergleichen, sondern bloß mit unseren Wahrnehmungen. Das genügt aber nicht, denn manchmal glaubt man etwas zu sehen, was sich nachher als eine Täuschung, als ein Irrtum erweist. Man glaubt, in der Dämmerung freie Bahn zu haben und stolpert über einen Gegenstand. Hier wird eine Wahrnehmung durch eine andere berichtigt. Es ist nicht die einzelne Wahrnehmung, die uns einen Körper verbürgt, es ist ein gesetzmäßiger Zusammenhang von Wahrnehmungen. Es müssen sich bestimmte andere Wahrnehmungen einstellen, damit etwas Wahrgenommenes als ein bestimmter Gegenstand gesichert wird. Daß eine Wurst in einer Auslage eine Attrappe aus bemaltem Holz ist, zeigt sich daran, daß sie nicht nach Fleisch riecht, daß sie hart ist, wenn man sie anfühlt, daß sie einen Ton gibt, wenn man daran klopft.

Deshalb hat man die Wahrheit besser als Übereinstimmung unserer Behauptungen untereinander, von Wahrnehmungen untereinander und mit dem übrigen Wissen, definieren gewollt. Aber diese Übereinstimmung läßt sich auf verschiedene Weise herstellen. Wenn eine Behauptung einer anderen widerspricht, wie z. B. der Versuch Michelsons der Annahme eines Äther-Windes, dann läßt sich Übereinstimmung entweder dadurch gewinnen, daß man die eine, oder dadurch, daß man die andere Behauptung aufgibt. Dann ergeben sich aber sehr verschiedene (physikalische) Theorien.

Bloße Übereinstimmung führt zu keinem eindeutigen Ergebnis. Es müssen noch weitere Grundsätze hinzugefügt werden, damit die Übereinstimmung auf eine eindeutige Weise zustande kommt. Vor allem muß der Wahrnehmung dabei ein Vorrang zuerkannt werden, sobald es sich um Erkenntnis von Wirklichkeit handelt. Eine Beobachtung, z. B. die Tatsache, daß sich im Michelson-Versuch keine Interferenzen gezeigt haben, kann nicht umgestoßen werden; nur ihre Deutung, ihre theoretische Auswertung kann geändert werden.

Für die Übereinstimmung selbst sind die Gesetze der Logik maßgebend. Daß eine Behauptung einer anderen widerspricht oder mit ihr übereinstimmt, ist eine Sache der Logik. Weil bei der Mathematik die Wahrnehmung wegfällt, wird ihre Wahrheit allein von der Logik bestimmt. Ihre Sätze sind wahr, wenn sie folgerichtig aus den Axiomen abgeleitet sind. Für die Wahrheit sowohl der Wirklichkeitserkenntnis als auch der Mathematik ergibt sich somit: als wahr gilt, was den Erkenntnisgrundsätzen gemäß konstituiert ist.

Damit ist aber nur klargestellt, wann etwas als wahr gilt, d. h. wieso wir erkennen, daß etwas wahr ist, aber noch nicht, was mit „Wahrheit" eigentlich gemeint ist. Wahrheit und die Gewißheit oder Ungewißheit über die Wahrheit sind zweierlei und müssen auseinandergehalten werden. Eine Aussage kann wahr sein, z. B., daß es auf der Rückseite des Mondes einen Berg über 3000 m Höhe gibt, aber das Wissen, ob sie wahr ist, kann uns mangeln. Was wir mit „Wahrheit" meinen, ist das fundamentale Phänomen, daß es unter unseren Aussagen solche gibt, deren Gehalt sich immer wieder als feststehend, als unveränderlich, als invariant erweist. „Lügen haben kurze Beine", sagt ein Sprichwort, d. h. es zeigt sich bald, daß die Sachlage eine andere ist als die ausgesagte. Und ebenso erweist sich der Irrtum dadurch, daß er gegenüber entgegenstehenden Behauptungen aufgegeben werden muß. Die Wahrheit dagegen läßt sich immer aufrecht erhal-

ten. „Wahrheit" meint Invarianz eines Aussagegehaltes. Das ist das Ideal der Erkenntnis, und dieses hat man eigentlich im Auge, wenn die Erkenntnis als zeitlos gültig und für alle erkennenden Subjekte identisch gefeiert wird. Was historisch auf Erkenntnis Anspruch erhebt, nähert sich diesem Ideal nur mehr oder weniger an. Auch die Mathematik hat sich in der Fassung ihrer Begriffe und in der Formulierung ihrer Sätze und in ihrem ganzen Aufbau gewandelt, im Sinn einer immer präziseren Ausprägung des ursprünglich Gemeinten. Für die anderen Wissenschaften ist das offenkundig. Selbst Newtons Gravitationsgesetz ist nun durch eine genauere Fassung ersetzt worden.

Von einem anderen Gesichtspunkt aus hat eine Richtung, die in Amerika[133] und in England[134] im 19. Jahrhundert gegründet worden ist, der sogenannte Pragmatismus, die Wahrheit zu fassen gesucht. Wahrheit ist nicht rein theoretisch zu verstehen, sondern sie ist eine spezielle Art des Handelns und sie zeigt sich darin, daß sich eine Ansicht praktisch bewährt. Das legt aber noch nicht eindeutig fest, worin die Bewährung zu sehen ist, und da gehen die Auffassungen auseinander.

Historisch war es eine Hauptfrage der Erkenntnislehre, woher die Erkenntnis ihren Inhalt erhält. Daran haben sich die großen Meinungsgegensätze des „Empirismus" und des „Rationalismus" geknüpft. Der Empirismus, der durch die englischen Erkenntnistheoretiker (Locke, Hume, J. St. Mill[135]) ausgebildet worden ist, hat als einzige inhaltliche Quelle der Erkenntnis die Wahrnehmung angesehen, als „äußere" von den Gegenständen der Außenwelt, als „innere" von den eigenen seelischen Vorgängen. Aber Wahrnehmung ist bereits etwas Komplexes. Was in der äußeren Wahrnehmung unmittelbar vorliegt, das sind bloß sinnliche Daten. Diese stellen körperliche Gegenstände nur auf Grund einer Deutung dar. Man hat deshalb in den Sinneseindrücken die Quelle der Erkenntnis sehen zu müssen ge-

glaubt. Damit wird der Empirismus zum Sensualismus eingeengt.

Entsprechend dem komplexen Charakter der Erkenntnis, wie er sich in der Wahrnehmung zeigt, hat dagegen der Rationalismus (Descartes, Leibniz, Wolf) auch noch andere inhaltliche Bestandteile außer den sinnlichen für notwendig gefunden, selbständige Grundbegriffe und selbstgewisse Grundwahrheiten. Im wesentlichen hat auch Kant so gedacht.

Empirismus und Rationalismus können in doppelter Weise verstanden werden. Es kann damit etwas über die Entstehung der Erkenntnis gesagt werden, daß sie lediglich aus dem sinnlich Gegebenen hervorgeht oder aber aus der Verknüpfung des Sinnlichen durch ursprüngliche seelische Funktionen; dann stellen sie über die Psychologie der Erkenntnis verschiedene Ansichten auf. Es kann damit aber auch etwas über die Geltung der Erkenntnis gesagt sein, daß sie ausschließlich auf Wahrnehmung beruht, auch die Mathematik, oder aber auch auf unmittelbar gewissen Grundsätzen. Historisch sind beide Gesichtspunkte nicht klar voneinander geschieden worden. Die Entstehung der Erkenntnis ist eine Frage der Psychologie, nicht der Erkenntnislehre. Diese stellt die Frage nach den Quellen der Erkenntnis nur im Sinn der Geltung, im Sinn der theoretischen Grundlagen. In diesem Doppelsinn spielt der Gegensatz von Empirismus und Rationalismus auch heute noch eine Rolle; er ist aber in Wirklichkeit überholt.

Es ist schon früher (S. 55) dargelegt worden, daß sich selbstgewisse Grundsätze nicht aufweisen lassen. Der Rationalismus hat unrecht. Aber auch der Empirismus, sofern er allen Inhalt der Erkenntnis aus der Wahrnehmung und demgemäß alle Begriffe und Aussagen auf Wahrnehmungsbeziehungen zurückführen will. Denn es gibt Begriffe, wie den des Gesetzes (siehe später S. 147), die wir selbst konstruiert haben. Der Empirismus hat auch Unrecht, wenn er, wie es seit Francis Bacon[50] und klassisch durch J. St. Mill[135]

vertreten worden ist, die Erkenntnis nur auf Grund einzelner Wahrnehmungen und deren Beziehungen induktiv aufbauen will. Das ist logisch unmöglich[70]. Das einzige Verfahren für die Ableitung einer Aussage aus anderen ist der logische Schluß. Es gibt kein anderes stichhältiges logisches Verfahren als die Deduktion (und die Substitution). Aus einzelnen Aussagen allein lassen sich noch keine allgemeinen Aussagen ableiten. Man braucht dazu immer einen allgemeinen Obersatz. *Es gibt keinen logisch zulässigen spezifischen Induktionsschluß vom Besonderen auf das Allgemeine.*

Die Erkenntnis von Gesetzen kommt hinsichtlich ihrer Geltung auf eine andere Weise zustande. Auf Grund von Wahrnehmungen und ihren Beziehungen machen wir Annahmen, die sich aus ihnen nicht logisch deduzieren lassen, sondern die wir schöpferisch ihnen hinzufügen; wir stellen *Hypothesen* auf. Diese können immer nur versuchsweise eingeführt werden und lassen sich nicht strikte beweisen und endgültig verifizieren. *Es kommt darauf an, ob sie sich immer wieder als zutreffend erweisen, indem zugehörige neue Wahrnehmungen ihnen gemäß sind.* Nur solange dies der Fall ist, können sie aufrecht erhalten werden. Ist das aber nicht der Fall, dann muß eine Hypothese als ungenau abgeändert oder als unzutreffend aufgegeben werden. So ist alle Erkenntnis der Wirklichkeit beschaffen, von allgemeinen Gesetzen wie auch von einzelnen Tatsachen, sobald diese auf Grund von Gesetzen erkannt werden. Sie haben nur eine *provisorische Geltung*. Denn sie können grundsätzlich immer durch neue Wahrnehmungen widerlegt und ungültig werden. Das heißt, wir wissen nie mit absoluter Sicherheit, ob unsere Behauptungen über die Wirklichkeit wahr sind. Eine absolut sichere Erkenntnis der Wirklichkeit auf Grund von Grundsätzen und Grundbegriffen, die unabhängig von Erfahrung feststehen, ist eine Illusion. Die Geschichte der Wissenschaften beweist es.

Anders steht es mit der Mathematik. Ihre Sätze gelten streng und unwiderlegbar. Aber nur innerhalb eines Systemes von Voraussetzungen, den Axiomen. Diese sind aber nicht evident, sie leuchten nicht von selbst ein, wie man früher glaubte[136], sondern sie werden nur als die Formulierungen der erforderlichen Obersätze für die Deduktion eingeführt und einfach aufgestellt wie Definitionen. Die Wahrheit der mathematischen Sätze beruht nur auf ihrer logischen Folgerichtigkeit. Darum ist ihre Geltung von aller Wahrnehmung unabhängig, sie kann durch keine widerlegt werden.

Es bestehen somit zwei verschiedene Arten von Erkenntnis: eine solche, deren Geltung außer von der Logik auch von Erfahrung, letztlich von Wahrnehmung, abhängt — das ist die Erkenntnis von Tatsachen —, und eine solche, die lediglich auf Grund der Logik gilt, aber nichts über Tatsachen sagt, sondern nur über Begriffsbeziehungen. Bei beiden ist die Geltung eine bedingte, wie bei jener durch die Wahrnehmung, so bei dieser durch die Voraussetzungen.

Indem die Erkenntnislehre den Begriff der Erkenntnis und die Grundlagen und die Methoden für die Begründung ihrer Geltung klarlegt, bildet sie die Grundlage für eine wissenschaftliche Philosophie.

4. Die Logik.

Für die Erkenntnislehre ist wieder die Logik von grundlegender Bedeutung. Denn sie gibt die Gesetze des Denkens, auf denen alles Erkennen ruht. Diese Gesetze sind nicht die des tatsächlichen Denkens; dieses kann ja auch logisch falsch sein. Gesetzmäßigkeiten, wie das Denken tatsächlich verläuft, fallen der Psychologie zu. Die Gesetze der Logik sind auch keine Gesetze des Seins. Denn solche müßten aus der Erfahrung entnommen werden und wären dann durch neue Erfahrungen widerlegbar. Das ist aber für die logischen Gesetze ausgeschlossen. Ihre Geltung ist von der Erfahrung

ganz unabhängig. Sie bilden ja doch eine Voraussetzung für den Aufbau der Erfahrung wie für alle Erkenntnis überhaupt. Die Gesetze der Logik sind vielmehr die Gesetze der Ordnung. Es sind die Gesetzmäßigkeiten, die wir beobachten müssen, wenn wir eine Ordnung herstellen wollen. In ihnen werden die Grundbeziehungen aufgestellt, durch welche Ordnung konstituiert wird.

Daraus, daß die logischen Gesetze die der Ordnung sind, wird auch ihre souveräne Geltung vor aller Erkenntnis, ihre Unwiderlegbarkeit durch irgendeine Erkenntnis verständlich. Denn Ordnung ist ein Gefüge von Beziehungen, das wir selbständig herstellen. Die Idee des Gesetzes erhalten wir nicht aus der Erfahrung der Wirklichkeit, sie stellt sich uns dort nie in dieser Vollkommenheit und Vollständigkeit dar, sondern wir haben sie selbst gebildet — die Regelmäßigkeit, die wir erfahren, hat nur die Anregung dazu gegeben — und suchen an der Hand dieser Idee nun auf, inwieweit ihr etwas in der Erfahrung entspricht. Darum können die Grundbeziehungen für die Ordnung mit absoluter Geltung aufgestellt werden.

Auf das tatsächliche Denken bezogen, werden diese Grundbeziehungen zu Vorschriften für das Denkverfahren, sie erhalten dadurch normativen Charakter. Man kann die Logik daher einerseits als ein System von Beziehungen aufbauen, als eine rein theoretische Disziplin, anderseits auch als eine normative Disziplin. Der alte Streit über den theoretischen oder normativen Charakter der Logik geht nur auf einen verschiedenen Gesichtspunkt in der Betrachtung derselben Sache zurück: einmal werden die Gesetze der Ordnung und ihre gedanklichen Mittel, Begriff und Urteil, für sich betrachtet, das andere Mal in Hinsicht auf ihre Anwendung im tatsächlichen Denken.

Die Logik ist von Aristoteles systematisch begründet worden. Kant war der Meinung, daß sie seitdem weder vorwärts noch rückgeschritten sei. Das hat, wenn auch nicht

ganz so, bis zu Kants Zeiten gelten können. Aber in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts hat die Logik eine tiefgreifende Reform erfahren und auch auf einem neuen Gebiet, dem der Relationen, große Fortschritte gemacht. Es ist ferner ein Zeichensystem nach Art der Algebra für sie ausgebildet worden, durch das sie mathematische Präzision gewonnen hat[137].

Logik und Erkenntnislehre werden als die vorbereitenden, „propädeutischen" Disziplinen der Philosophie bezeichnet. Sie sind es in dem Sinn, daß durch sie die Grundlegung für alle philosophische Erkenntnis gegeben wird.

5. Die übrigen philosophischen Spezial-Disziplinen.

Damit sind aber die einzelnen Zweige der Philosophie noch nicht erschöpft. Man kann als das Charakteristische der Philosophie den Gesichtspunkt des Prinzipiellen bezeichnen. Ihre Aufgabe ist es, das Allgemeine und Grundsätzliche eines Gebiets klarzustellen. Sich damit befassen, heißt darüber philosophieren. Aber auch dabei kann man sich immer mehr spezialisieren, indem man spezielle Gebiete in dieser Weise betrachtet. So stellen schon Ethik und Ästhetik Spezialgebiete einer allgemeinen Wertlehre dar und so kann man auch die allgemeinen Arten der Erkenntnisgebiete, welche die Teilsysteme des Weltsystems bilden, und ebenso die einzelnen Kulturgebiete für sich auf das Prinzipielle hin betrachten. Dadurch ergeben sich weitere spezielle Zweige der Philosophie: eine Philosophie der Natur und darin speziell wieder eine Philosophie der Physik und eine Philosophie des Organischen, und eine Philosophie der Kultur und darin speziell wieder eine Philosophie der Geschichte, des Rechts, des Staates, der Gesellschaft, der Religion, der Wirtschaft, der Technik, der Sprache, der Erziehung. Auf sie einzugehen, würde wegen ihres speziellen Charakters den Rahmen einer Einführung weit überschreiten[138]. Es soll nur an der Naturphilosophie para-

digmatisch gezeigt werden, wie diese philosophischen Spezialdisziplinen sich gestalten.

Die Naturphilosophie beschäftigt sich mit dem Prinzipiellen der Natur, wie sie die naturwissenschaftliche Erkenntnis aufbaut[139]. Dieses Prinzipielle liegt in den Grundbegriffen und Grundsätzen und den grundlegenden Hypothesen der Naturwissenschaften. Deshalb handelt die Naturphilosophie von den Begriffen des Raumes, der Zeit, der Substanz, des Naturgesetzes u. a.; sie untersucht, wie sich der Begriff des Lebens und des Organischen und dessen Gesetze zu den physikalischen Begriffen und Gesetzen verhalten, ob sie darauf zurückführbar oder selbständig sind; sie stellt die analoge Frage für die Zweckmäßigkeit der Organismen in Bezug auf die Kausalgesetzmäßigkeit. Es liegt auf der Hand, daß solche Untersuchungen nur in engstem Zusammenhang mit den betreffenden Fachwissenschaften fruchtbar und wissenschaftlich wertvoll sein können. Was die Philosophie hier zu leisten hat, ist die logische und erkenntnistheoretische Klarstellung dieser Verhältnisse. So ist es eine Hauptfrage der Naturphilosophie: was wird in den Naturwissenschaften, in erster Linie in der Physik, überhaupt erkannt — nur gesetzmäßige quantitative Beziehungen zwischen Wahrnehmungen oder eine außerdem vorhandene (körperliche) Wirklichkeit? Zu einem großen Teil macht es aber heute den Inhalt der Naturphilosophie aus, das theoretische System der Naturwissenschaften in seinen Grundzügen zu überblicken, um damit deren Beitrag für ein Weltbild klarzulegen[140].

In einem erweiterten Sinn umfaßt die Naturphilosophie auch noch die Aufgabe, die Erkenntnisweise der Naturwissenschaften zu untersuchen, wobei sie aber dann besser als eine Wissenschaftslehre der Naturwissenschaften bezeichnet wird.

In dieser Weise setzen sich auch die übrigen Spezialdisziplinen der Philosophie zusammen. Sie suchen die theoretischen Systeme der betreffenden Spezialgebiete aufzustellen. Dazu müssen sie die Grundbegriffe dieser Gebiete behandeln,

wie den der Strafe, der Verantwortlichkeit, des Staates. Sie müssen dazu auch meritorische Grundprobleme dieser Gebiete aufnehmen, z. B. die Frage, welche Faktoren den geschichtlichen Verlauf bestimmen oder das Wesen und die Arten der Religiosität. Ebenso ist es auch ihre Aufgabe, die Erkenntnisverhältnisse der einzelnen Gebiete klarzustellen, z. B. das Verstehen menschlicher Handlungen in der Geschichtswissenschaft oder die Möglichkeit religiöser Erkenntnis. Wenn es sich dabei um Tatsachenfragen handelt, müssen die betreffenden Fachwissenschaften befragt werden; diese bilden dafür die entscheidende Instanz. In den Erkenntnisfragen ist dagegen die Philosophie allein zuständig; die logische und erkenntnistheoretische Kritik ist ihre Sache.

Zu den philosophischen Spezialdisziplinen kann aber nicht auch die Psychologie gezählt werden, wiewohl sie früher ihr angehört hat. Die Psychologie ist die jüngste der Spezialwissenschaften, die sich von der Philosophie abgelöst hat und selbständig betrieben wird. Die Psychologie befaßt sich nicht bloß mit dem Prinzipiellen des Seelenlebens, sondern sie erforscht dieses Gebiet im ganzen bis ins einzelne. Sie fußt dabei auf Beobachtung und Experiment. Sie ist eine Erfahrungswissenschaft. Die prinzipiellen Fragen, die sich für dieses Gebiet ergeben, z. B. der Begriff des Seelischen, des Unbewußten, das Verhältnis von Leib und Seele, werden hingegen von der Philosophie behandelt. Denn sie betreffen seine Eingliederung in das Gesamt-System der Welt.

Anmerkungen.

[1] Vgl. Planck, Positivismus u. reale Außenwelt, 1931, und Jordan, P., Physikalisches Denken in d. neuen Zeit, 1935.

[2] Dazu Nohl, H., Stil und Weltanschauung. 1928.

[2a] Er ist charakterisiert durch die Entwertung der erfahrbaren Welt und durch die Entgegenstellung eines idealen, übersinnlichen, geistigen Reiches.

[3] Theaitetos. 143, D.

[4] Euthydemos. 305, C.

[5] Ebenso bei Aristoteles, Metaphysik, E, 1, 1026 a, 18, „φιλοσοφίαι θεωρητικάι“ (philosophíai theoretikaí, theoretische Wissenschaften).

[6] Philebos. 56, D, E, 57, D.

[7] Timaios. 88, C.

[8] Symposion. I, 4.

[9] Metaphysik. VI, 1.

[10] Metaphysik. XII, 8.

[11] Metaphysik. V, 1, 19.

[12] Metaphysik. XI, 7, 15. „τρία γένη τῶν θεωρητικῶν ἐπιστήμων“ (tría géne ton theoretikón epistémon, drei Arten theoretischer Wissenschaften).

[13] Politeia. VII, 16.

[14] Rothlauf. Die Mathematik zu Platons Zeiten. 1878. S. 18, 19.

[15] Heinr. Gomperz. Die Lebensauffassung d. griech. Philosophen. 1904, 3. Aufl., 1927.

[16] So Eratosthenes „Über die Richtungen in der Philosophie.“ (Περὶ τῶν κατὰ φιλοσοφίαν αἱρέσεων [Peri ton kata philosophían hairéseon]), Sotion (2. Jh. v. Chr.) „Nachfolgeschaften der Philosophen“ (Διαδοχαὶ τῶν φιλοσόφων [Diadochái ton philosóphon]).

[17] Epistolae. 88, 25—28, 42.

[18] „ἄνδρες φιλόσοφοι.“ (ándres philósophoi).

[19] Cicero, Seneca, Epictet, Marc Aurel, auch von Plutarch.

[20] Ad Marcellam. 31.

[21] De finibus bonorum et malorum. III, 2, 4.

[22] De Oratore. III, 16.

[23] „studium virtutis“, „studium corrigendae mentis“.

[24] Homiliae in epist. ad Ephesios. XXI, 3.

[25] Z. B. die Charakterisierung Spinozas in Überwegs Grundriß d. Geschichte d. Philosophie d. Neuzeit, 8. Aufl., 1. Bd., 1896, S 107: „In seinem Leben zeigte sich Spinoza als ein wahrer Philosoph und ließ seine Lehre in seiner Individualität konkrete Gestalt gewinnen. Herr seiner

Leidenschaften, nie übermäßig fröhlich oder traurig, im Verkehr mit anderen, auch geistig viel tiefer Stehenden voller Wohlwollen, über äußere Ehren und äußeren Besitz erhaben, zwar nicht asketisch gesinnt, aber doch ein Mann von sehr wenig Bedürfnissen, sein ganzes Leben der Erkenntnis widmend und in der durch die Erkenntnis geschaffenen Liebe aufgehend, so ist er das Musterbild eines Weisen."

[26] Bei Poseidonios (im 2. u. 1. Jh. v. Chr.) und Plutarchos (im 1. Jh. n. Chr.).

[27] Geffcken. Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums. 1920. S. 17.

[28] De Iside et Osir. 67.

[29] Nach Clemens. Stromateis. I, 22, 150.

[30] Aber auch in der stoischen Schule und bei Poseidonios und in der hellenistisch-jüdischen Philosophie (Philon).

[31] Enneaden. VI, 9, 4.

[32] Nach Geffcken a. a. O. S. 107.

[33] Siehe Geffcken a. a. O. S. 113.

[34] Tatian, Tertullian, Eusebius, Methodius.

[35] De anima. 3.

[36] Dial. C. 8.

[37] De vera religione. C. 5.

[38] Von Justinus, Clemens, Origenes, Gregor von Nyssa und besonders Augustinus, auch von Pseudo-Dionysius Areopagita.

[39] Zuerst von Petrus Damiani und von Anselm von Canterbury ausgesprochen.

[40] Von Gerbert, dem späteren Papst Sylvester II. im 10. Jh., in der Schule von Chartres im 11. u. 12. Jh., von Constantinus Africanus und Adelard von Bath, dann besonders von der Mitte des 12. Jh. an in Spanien und von Johannes Hispanus (Avendeath), Dominicus Gundissalinus, Gerhard von Cremona, im 13. Jh. von Alfredus Anglicus (von Sareshel), Michael Scottus, Robert Grosseteste, Hermann Alemannus.

[41] Vgl. Duhem, P. Études sur Lionard de Vinci. 3 Sér., 1913, u. Les Origines de la Statique. II. 1906. A. Meier. An der Grenze von Scholastik u. Naturwissenschaft. 1943.

[42] der auch schon nach Buridan das Rektorat der Pariser Universität bekleidet hatte.

[43] wie dann (c. 1440) auch wieder Nicolaus Cusanus noch vor Kopernikus.

[44] Dem Kreis der Pariser Ockhamisten entstammte auch Heinrich von Hainbuch oder von Langenstein, der 1384 an die Wiener Universität berufen wurde, und wahrscheinlich auch Heinrich von Oyta, der gleichzeitig mit ihm in Wien lehrte.

[45] L. Valla. Dialecticae disputationes contra Aristotelicos. 1499.

[46] von Justus Lipsius im 16. Jh.

[47] Montaigne u. Charron im 16. Jh., Sanchez im 17. Jh.

[48] Valla u. Vives im 16. Jh.

[49] Vives u. Telesio im 16. Jh.

[50] Novum Organon. 1620.

[51] Ein erster Versuch wurde von Bernardino Telesio (im 16. Jh.) unternommen, freilich noch unzulänglich, weil noch immer mit Hilfe naturphilosophischer und stoischer Lehren aus dem Altertum.

[52] Z. B. Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte. 1747. Allgemeine Naturgeschichte u. Theorie des Himmels. 1755. Neuer Lehrbegriff der Bewegung u. Ruhe. 1758 u. a. Kant hat auch Vorlesungen über Mathematik, Physik, Geographie, Mineralogie u. a. gehalten.

[53] Von Erasmus von Rotterdam, Coornheert, Bodin.

[54] Vernünftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes . . . 1712. Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt. 1719, usw.

[55] Berliner Antrittsvorlesung. 1841.

[56] Treatise on Human Nature. 1739—40, Deutsch (1. Teil) v. Lipps 1895. Inquiry on Human Understanding. 1748. Deutsch 1755 u. 1793, 1893 (v. Nathanson) u. 1911 in der Philos. Bibliothek, Bd. 35.

[57] Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik. 1766.

[58] Cours de Philosophie positive. 1839—42.

[59] So Jaspers, Philosophie, 1932, Existenzphilosophie, 1938. Grisebach, Wahrheit und Wirklichkeit, 1919, Gegenwart, eine krit. Ethik, 1928. Herrigel, Das neue Denken, 1928. Häberlin, Philosophie als Abenteuer des Geistes, 1930.

[60] Siehe die Literaturangaben zur Geschichte der Philosophie. S. 158.

[61] So Dilthey, Die Typen der Weltanschauungen und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen, in dem Sammelwerk „Weltanschauung", 1911. K. Groos, Der Aufbau der Systeme, 1924.

[62] Hauptprobleme der Philosophie. 2. Auflage. 1911.

[63] Die Typologie der Weltanschauungen haben Karl Jaspers in seiner „Psychologie der Weltanschauungen", 1919, H. Leisegang, Denkformen, 1928, und E. Spranger, Lebensformen, 5. Auflage, 1915, weiter ausgebaut.

[64] Die Kunst der Weltanschauung. 1911. S. 1.

[65] Lehrbuch der Logik. 1910. S. 302.

[66] das 1911 anonym erschienen ist und zu dem er sich erst in der 2. Auflage 1924 bekannt hat.

[67] Philosophie. Bd. 1—3. 1932.

[68] Z. B. Bolzano. Was ist Philosophie? 1849. Windelband. Was ist Philosophie (Präludien. 1883. S. 1 f.). Marty. Was ist Philosophie? 1896.

[69] Riehl. Einführung in die Philosophie der Gegenwart. 3. Aufl. 1908. S. 5.

[70] Siehe V. Kraft. Die Grundformen der wissenschaftl. Methoden. 1925. (S.-B. d. Wiener Akad. d. Wiss., Phil.-hist. Kl., Bd. 203, 3. Abh.)

[71] Gottsched. Erste Gründe d. gesamten Weltweisheit. §§ 378, 379.

[71a] Kritik der reinen Vernunft. 1781. 2. Aufl. 1787.

[72] Siehe V. Kraft. Mathematik, Logik u. Erfahrung. 1947. S. 98 f.

[73] Ethik. Def. 1.

[74] Siehe V. Kraft. Die Grundformen d. wissenschaftl. Methoden. S. 154 f.

[75] Grundlagen d. gesamten Wissenschaftslehre. 1794.

[76] Phänomenologie des Geistes. 1806.

[77] Briefe über Dogmatismus u. Kritizismus. 1796.

[78] Die Welt als Wille u. Vorstellung. 2. Buch, § 18.

[79] Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis. 1889. Wahrheit und Evidenz. Hg. v. O. Kraus. 1930.

[80] Logische Untersuchungen. 1900, 1901.

[81] Philosophische Weltanschauung. 1929. Die Stellung d. Menschen im Kosmos. 1928.

[82] Was ist Metaphysik? 1930. Sein u. Zeit. 1927.

[83] Évolution créatrice. 1907. Deutsch: Schöpferische Entwicklung. 1912. Einführung in d. Metaphysik. 1920.

[84] Prodromus dissertationum cosmographicarum continens Mysterium cosmographicum. 1596.

[85] Häberlin. Der Mensch. 2. Aufl. 1940.

[86] Als „Verallgemeinerung durch Induktion und Analogie und vernünftige Kombination des von verschiedenen Seiten her gewonnenen Allgemeinen", so Fechner, Zendavesta. 1851. Vorwort.

[87] Wundt definiert (System d. Philosophie. 3. Aufl., 1907, S. 1) als die Aufgabe der Philosophie „die Zusammenfassung unserer Erkenntnisse zu einer die Forderungen des Verstandes und die Bedürfnisse des Gemütes befriedigenden Weltanschauung".

[88] Wie z. B. Hans Meyer. Das Wesen der Philosophie u. die philosophischen Probleme. 1936. S. 33: „Husserl schwebt . . . ein rein szientivisches Philosophieideal vor, das Ideal des reinen Wissens . . . Gegenüber dieser unfruchtbaren, allem Tatsächlichen und Lebendigem abgewandten Einstellung . . .". Oder Landsberg. Einführung in die philosoph. Anthropologie. 1934. S. 149: „Selbstbesinnung der Philosophie gegenüber allem bloßen Szientifismus." Oder Bochenski. Europäische Philosophie d. Gegenwart. 1947. S. 62: „Die neupositivistische Schule tritt auch extrem szientistisch . . . auf."

[89] Z. B. Bertalanffy. Vorschlag zweier sehr allgemeiner biologischer Gesetze. (Biolog. Zentralblatt. 49. 1929.)

[90] Vgl. Ph. Frank. Physik u. logischer Empirismus. („Erkenntnis." Jg. 7. 1938/39. S. 297. „Wenn er (der Physiker) seine Theorien als einen Bestandteil des allgemeinen Wissenschatzes der Menschheit darstellen will, spielt die Frage eine Rolle, wie er eine gemeinsame Sprache finden soll, mit Hilfe deren sich Physiker und Nicht-Physiker verstehen können. Wenn man das Problem dieser gemeinsamen Sprache einmal aufgeworfen hat, so ist man bereits außerhalb der Physik." Auch wenn man alle Wissenschaften nur als spezielle Gebiete einer „Einheitswissenschaft" betrachtet, so wird eine solche eben noch nicht schon durch deren bloße Summe gebildet, durch eine bloße Enzyklopädie, sondern erst durch einen systematischen Zusammenhang derselben; und ein solcher ist damit doch noch nicht vorhanden, sondern erst aufzustellen — eine neue Auf-

gabe! Philosophie als „Inbegriff wissenschaftlicher Erkenntnis“, als „Einheit der Wissenschaften“ auch bei Paulsen, Einleitung in die Philosophie. 20. u. 21. Aufl. 1909. S. 19, 33 f.

[91] So Külpe. Einleitung in d. Philosophie. §§ 4. 7. 12. Aufl., 1928. S. 29 f., 426. E. Becher. Einführung in d. Philosophie. 1926. S. 165 f., auch Driesch, Wundt, Ed. v. Hartmann, Fechner, Lotze.

[92] Driesch. Der Vitalismus als Geschichte u. als Lehre. 1906.

[93] Driesch. Philosophie d. Organischen. 2. Aufl., 1921.

[93a] Für die Begründung der Quantentheorie „erforderte es eine Entwicklung von Jahrzehnten und den ganzen Scharfsinn der bedeutendsten physikalischen Denker unserer Zeit, bis man endlich zu Begriffsbildungen und Vorstellungsweisen gelangte, die eine geschlossene und widerspruchsfreie Erfassung des gesamten quantenphysikalischen Erscheinungsgebietes möglich machen“. Jordan, P. Physikalisches Denken in der neuen Zeit (1935). S. 13.

[94] Psychologisch-ethische Untersuchungen zur Werttheorie. 1894.

[95] System d. Werttheorie. 1894—95. Kreibig. Psycholog. Grundlegung eines Systems d. Werttheorie. 1902. Ferner: Münsterberg. Philosophie d. Werte. 1908. Kraft. Die Grundlagen einer wissenschaftlichen Wertlehre. 1937. O. Kraus. Die Werttheorien. Geschichte und Kritik. 1937.

[96] Heyde. Grundlegung d. Wertlehre. 1916. Wert. 1926.

[97] Der Formalismus in der Ethik u. die materiale Wertethik. 1916.

[98] Ethik. 1926. 2. Aufl. 1935.

[99] Hartmann, N. Ethik. S. 108.

[100] A. a. O. S. 140, 651: „Werte haben ein ideales An-sich-sein; ein solches ist mit seiner apriorischen Einsichtigkeit zugleich auch gegeben.“

[101] A. a. O. S. 109.

[102] Das zuerst Meinong als „emotionale Präsentation“ beschrieben hat und das eigentlich auf Brentano zurückgeht (Der Ursprung sittlicher Erkenntnis. 1889). Aber schon Lotze (Mikrokosmos. B. I. 1856, S. 275) hat den Wert als durch das Gefühl erkennbar erklärt.

[103] Zum Folgenden Kraft. Die Grundlagen einer wissenschaftlichen Wertlehre. 1937. S. 24 f.

[104] So bei Westermarck. Ursprung u. Entwicklung der Moral. 1900.

[105] Seine Arbeiten zur Soziologie der Werte sind in seinen Arbeiten zur Soziologie der Kultur enthalten, in Ges. Aufsätze z. Religionssoziologie. 3 Bde. 1920—21, Ges. Aufsätze z. Wissenschaftslehre. 1922, Wirtschaft u. Gesellschaft. 1922.

[106] Dazu Storch. Die Sonderstellung des Menschen in Lebensabspiel u. Vererbung. 1948. Portmann. Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen. 1944. Huxley, A. The Uniqueness of Man. In: Man in the Modern World. 1940.

[107] Siehe Toynbee. A Study of History. Abridgement by Somervell. 1947.

[108] Der Untergang d. Abendlandes. 1918.

[109] Das Wertsystem, das Münsterberg (Philosophie der Werte. 1908) aufgestellt hat, sieht anders aus: 1. Daseinswerte (Dinge, Personen); 2. Zusammenhangswerte (Natur, Geschichte ...); 3. Einheitswerte (Liebe, Glück ...); 4. Schönheitswerte; 5. Entwicklungswerte (Fortschritt ...); 6. Leistungswerte (Wirtschaft, Recht, Sittlichkeit); 7. Gotteswerte (Offenbarung, Erlösung ...); 8. Grundwerte (Weltall, Menschheit) — wobei Werte und Güter miteinander vermengt sind.

[110] Auch N. Hartmann vermag kein Kriterium anzugeben: „Was eigentlich der Sinn des ‚höher' und ‚niederer' in dieser Rangordnung ist, macht zwar dem Wertgefühl keine Schwierigkeit, ist aber in begrifflicher Strenge kaum zu geben. Die Skala der Werthöhe bildet eine Dimension sui generis. Sie ist in keiner Weise auf die Dimensionen anders gearteter Wertvariabilität zurückzuführen. Das macht sie schlechterdings undefinierbar." (Ethik. S. 248.)

Auch die fünf qualitativen Kriterien, die Scheler für die Werthöhe (97) angibt, sind willkürlich von außen herangebrachte.

[111] Schjelderup-Ebbe. Beiträge z. Sozialpsychologie d. Haushuhns (Zeitschr. f. Psychologie. Jg. 88, S. 225 f.). Weitere Beiträge zur Sozial- u. Individualpsychologie d. Haushuhns (ebd. Jg. 92, S. 80 f.); Soziale Verhältnisse bei Säugetieren (ebd. Jg. 97, S. 145 f.) (ferner Jg. 90, S. 106, 107; Jg. 95, S. 36.)

[112] Hobbes. Leviathan. 1651. Deutsch 1936. Elementa philosophica de cive. 1642 u. 1647. Deutsch in d. Philosoph. Bibliothek, B. 157, 158. 1915—17. (Ashley Cooper Earl of) Shaftesbury. Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times. 1711. Deutsch in d. Philosoph. Bibliothek. B. 110, 111. 1912.

[113] Introduction to the Principles of Morals and Legislation. 1780.

[114] Vernünftige Gedanken v. d. Menschen Tun u. Lassen zur Beförderung ihrer Glückseligkeit. 1720.

[115] Also sprach Zarathustra. 1883.

[116] J. G. Fichte. Die Bestimmung d. Menschen. 1800. Schleiermacher. Grundriß d. philosoph. Ethik. 1841.

[117] Shaftesbury. Characteristics of Men ... Hutcheson. A System of Moral Philosophy. 1755. Deutsch 1762 u. öfter. Hume. An Inquiry on the Principles of Moral. 1751. Deutsch v. Masaryk, 1883, u. in d. Philosoph. Bibliothek, B. 199, 1929. Adam Smith. Theory of Moral Sentiment. 1759. Deutsch 1770 u. 1791.

[118] Herbart. Allg. praktische Philosophie. 1808.

[119] Über d. Fundament d. Moral. In: Die beiden Grundprobleme der Ethik. 1841.

[120] Boileau. L' art poétique. 1672. Batteux. Cours de belles lettres. 1765.

[121] Shaftesbury. Characteristics of Men ... Hutcheson. Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue. 1725. Deutsch 1762; besonders Home. Elements of Criticism. 1762. Deutsch 1763—66.

[122] Sulzer. Theorie d. schönen Künste. 1771—74 (nach Batteux). Mendelssohn. Über d. Hauptgrundsätze d. schönen Künste u. Wissenschaften. 1761.

[123] Aesthetica. 1750—56.

[124] Schelling. Philosophie d. Kunst. In: Sämtl. Werke, I. Abt., B. 5, 1859. Hegel. Vorlesungen über Ästhetik. In: Werke, B. 10. 1836—38. Schopenhauer. Die Welt als Wille u. Vorstellung. 1819. 3. Buch.

[125] Die erstere inauguriert von Fechner. Vorschule d. Ästhetik. 1876, fortgeführt von Lipps, Ästhetik, 1903—06; K. Groos, Der ästhet. Genuß, 1902; Külpe, Grundlagen d. Ästhetik, Hg. v. Behn, 1921, die zweite von Taine, Philosophie de l' art, 1865.

[126] Allg. Ästhetik als Formwissenschaft. 1865.

[127] Diese Zweiheit von Form und Gehalt hat Fechner als „direkten" und als „assoziativen" Faktor unterschieden.

[128] Dessoir, Ästhetik u. allg. Kunstwissenschaft, 1916, 2. Auflage 1923, worin ihm Konr. Fiedler, Schriften über Kunst, 1896 vorausgegangen ist.

[129] Lipps. Ästhetik. I. II. 1903—06.

[130] An Essay concerning Human Understanding. 1690. Deutsch in d. Philosoph. Bibliothek., B. 75, 76. 1911—13.

[131] Nouveaux essais sur l' entendement humain. 1765. Deutsch in d. Philosoph. Bibliothek., B. 69, 1915.

[132] Außer durch den späteren Neukantianismus besonders durch E. Husserl. Logische Untersuchungen. 1913—21.

[133] Peirce, Ch. Chance, Love and Logic. 1923. W. James. Pragmatismus. 1908. J. Dewey. Die menschl. Natur. 1931.

[134] F. C. S. Schiller. Humanismus. 1911.

[135] J. St. Mill. A System of Logic, Ratiocinative and Inductive. 1843. Deutsch v. Schiel 1849 u. v. Th. Gomperz 1872.

[136] Selbst noch Frege, Über die Grundlagen d. Geometrie, 1903, S. 319: „Von altersher nennt man Axiom einen Gedanken, dessen Wahrheit feststeht, ohne jedoch durch eine logische Schlußkette bewiesen werden zu können."

[137] K. Menger. Die alte u. die neue Logik. 1933. In: Krise und Neuaufbau in d. exakten Wissenschaften. H. 1. Kraft. Die neue Logik. 1950. (Wissenschaft u. Weltbild. 3. Jg.)

[138] Monographische Darstellung dieser Spezialfächer im Handbuch der Philosophie (siehe Literaturhinweise S. 158).

[139] Dazu Schlick, Grundzüge d. Naturphilosophie, 1948, u. Naturphilosophie. In: Lehrbuch d. Philosophie, hg. v. Dessoir, B. 2; Zilsel. Naturphilosophie. In: Einführung in d. Philosophie, hg. v. Schnaß, 1928.

[140] So Bavink. Ergebnisse u. Probleme d. Naturwissenschaften. 6. Aufl. 1940.

Literaturhinweise.

(Hier sind nur die wichtigsten neueren Werke angegeben, die zur Weiterführung des philosophischen Studiums dienen können.)

1. Geschichte der Philosophie:

Lehrbuch der Philosophie, hg. v. Dessoir. 1. Teil. Geschichte der Philosophie. 1925. (Die verschiedenen Epochen sind von verschiedenen Autoren verfaßt.)

W. Windelband. Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. Hg. v. Heimsoeth. 1935. 642 S. (Die historische Entwicklung ist nicht nach einzelnen Philosophen im zeitlichen Ablauf dargestellt, sondern nach Problemen gegliedert, darum sehr gut zur Zusammenfassung und zur Verarbeitung der historischen Lehren, aber nicht zum Studium für den Anfänger.)

E. Zeller. Grundriß der Geschichte der griechischen Philosophie. 13. Aufl. in neuer Bearbeitung von Nestle. 1928. 392 S. (Die früheren Auflagen sind teilweise überholt.)

Schjelderup. Geschichte der philosophischen Ideen von der Renaissance bis zur Gegenwart. 1929. 232 S. (Leicht verständliche Darstellung unter psychologischem Gesichtspunkt.)

Falckenberg. Geschichte der neueren Philosophie. 9. Aufl., verbessert und ergänzt von Aster. 1927. 749 S. (Ausführliche Darstellung.)

Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen. 40 Bde. 1921 bis 1933. (Monographische Darstellungen der gesamten Geschichte der Philosophie nach einzelnen Philosophen, Richtungen, Epochen, auch außereuropäischen Kulturkreisen, von verschiedenen Autoren im Umfang von je 200 — 300 Seiten.)

Fr. Überwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie. 11. und 12. Aufl., 1923 — 28. 1. Bd. Altertum; 2. Bd. Mittelalter; 3. Bd. Vorkantische und kantische Philosophie; 4. Bd. Nachkantische Philosophie; 5. Bd. Außerdeutsche Philosophie. (Vorzügliches Nachschlagewerk mit umfassendsten Literatur-Angaben sowohl der Werke der Philosophen als auch der Arbeiten über sie, die Lehren referierend, aber nicht zum ersten Studium geeignet.)

2. Philosophie im allgemeinen:

Handbuch der Philosophie. Hg. v. Baeumler u. Schröter. 1926 — 34. (Monographische Darstellungen der einzelnen Gebiete der Philosophie in fünf Abteilungen: I. Die Grunddisziplinen; II. Natur, Geist, Gott; III. Mensch und Charakter; IV. Staat und Geschichte; V. Die

Gedankenwelt Asiens (darin aber nur: Forke. Die Gedankenwelt des Chinesischen Kulturkreises, 1927); in jeder Abteilung sind die verschiedenen einzelnen Themen (z. B. Philosophie der Technik) von verschiedenen Autoren bearbeitet, darum von verschiedenen Standpunkten und ungleichwertig.)

Philosophische Forschungsberichte. 1930—33. (16 Hefte von verschiedenen Autoren über den Stand der speziellen Zweige der Philosophie (Natur-, Religions-, Wert-, Geschichts-, Rechts-, italienische, französische usw. Philosophie) in der „Gegenwart", die allerdings bereits Vergangenheit ist; da aber in der nationalsozialistischen Zeit die deutsche Philosophie keine bemerkenswerten Ergebnisse gezeitigt hat, sind sie zur Übersicht noch verwendbar, wenn auch zumeist von anderem Standpunkt als dem hier vertretenen aus.)

Bochenski. Europäische Philosophie der Gegenwart. 1947. 307 S. (Übersicht der Richtungen mit reichen Literaturangaben.)

Dilthey. Die Typen der Weltanschauungen und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen. 1911. (In: Weltanschauung. Hg. v. Frischeisen-Köhler.)

Russell. Mensch und Welt. 1930. 343 S. (Systematische Philosophie vom empirischen Standpunkt.)

Es sei auch noch auf Vertreter ganz anderer Richtungen hingewiesen:

Driesch. Der Mensch u. die Welt. 1928. Neuausg. 1946. 135 S. (Induktive Metaphysik unter dem Gesichtspunkt des Zweckes und der Ganzheit.)

Nicolai Hartmann. Der Aufbau der realen Welt. 1940. 616 S. (Gibt einen Schichten-Aufbau der Welt.)

Bergson. Schöpferische Entwicklung. 1912. (Intuitionistische Erkenntniskritik und Metaphysik.) 373 S.

Jaspers. Philosophie. 3 Bd.: I. Philosophische Weltorientierung; II. Existenzerhellung; III. Metaphysik. 1932. (Existenzial-Philosophie.)

3. Wertlehre:

V. Kraft. Die Grundlagen einer wissenschaftlichen Wertlehre. 1937. 227 S.

Reininger. Wertphilosophie u. Ethik. 2. Aufl., 1946. 202 S.

4. Ethik:

Störring. Die moderne ethische Wertphilosophie. 1935. 147 S. (Eine Kritik der Ethik von Rickert, Scheler und N. Hartmann.)

Störring. Die sittlichen Forderungen u. die Frage ihrer Gültigkeit. 1919. 35 S. (Eine kurze Übersicht, von teilweise anderem Standpunkt.)

Jodl. Allgemeine Ethik. 1918. 417 S. (Auf etwas anderem Standpunkt.)

Jodl. Geschichte der Ethik in der neueren Philosophie. 1. Bd., 3. Aufl., 1920; 2. Bd., 2. Aufl., 1912.

Als Vertreter anderer Richtung seien genannt:

Herm. Nohl. Die sittlichen Grunderfahrungen. 1939. 200 S. (Wertvoll durch den Zusammenhang mit dem inneren Leben.)

Scheler. Der Formalismus in der Ethik u. die materiale Wertethik. 2. Aufl., 1927. 648 S. (Eine Kritik der Ethik Kants und eine Grundlegung der intuitionistischen Ethik.)

Brentano. Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis. 1889. 2. Aufl., hg. von Kraus. 1921. 108 S. Philosoph. Bibl. B. 55. (Lehrt die Evidenz der Werturteile.)

5. Ästhetik:

Kainz. Vorlesungen über Ästhetik. 1948. 664 S.

Külpe. Grundlagen der Ästhetik. Hg. v. Behn. 1921. 190 S. (Auf psychologischer Grundlage, aber nicht rein psychologisch.)

Herm. Nohl. Die ästhetische Wirklichkeit. 1935. 216 S. (In Form einer Geschichte der ästhetischen Theorien in ihrem Zusammenhang mit der Kunstentwicklung.)

Dilthey. Die drei Epochen der modernen Ästhetik u. ihre Aufgabe. (Ges. Schriften, Bd. VI, S. 242—287.)

Utitz. Geschichte der Ästhetik. 1932. 76 S.

Auf anderem Standpunkt:

Croce. Ästhetik als Wissenschaft vom Ausdruck. 1905. 494 S. (Intuitionistisch u. idealistisch.)

6. Erkenntnislehre:

Schlick. Allgemeine Erkenntnislehre. 2. Aufl., 1925. 375 S. (Nur diese, nicht die 1. Aufl.)

Schlick. Gesammelte Aufsätze. 1938. 389 S.

Russell. Unser Wissen von der Außenwelt. 1926. 331 S.

Kraft. Die Grundformen der wissenschaftlichen Methoden. 1925. 304 S. (Sitzungsberichte d. Wiener Akademie d. Wissensch., Phil.-hist. Kl., Bd. 203, 3. Abh.)

Aster. Geschichte der neueren Erkenntnistheorie. 1921. 638 S.

Als Vertreter anderer Richtungen seien genannt:

Husserl. Logische Untersuchungen. 3 Bde. 2. Aufl., 1913—21. (Wertvoll durch eine eingehende Kritik des Psychologismus in der Logik.)

Brentano. Wahrheit und Evidenz. Hg. v. Kraus. 1930. 228 S.

Reininger. Metaphysik der Wirklichkeit. 2. Aufl., 2 Bde., 1947 bis 1948. (Idealistischer Monismus auf neukantisch-positivistischer Grundlage.)

Nicolai Hartmann. Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis. 2. Aufl., 1925. 551 S. (Metaphysischer Realismus, mit eingehenden Analysen des Seins.)

7. Logik:

Burkamp. Logik. 1932. 175 S.

Scholz. Geschichte der Logik. 1931. 78 S.

8. Naturphilosophie:

Schlick. Grundzüge der Naturphilosophie. 1948. 115 S.

Zilsel. Naturphilosophie. (In: Lehrbuch d. Philosophie, hg. v. Dessoir. 2. Teil. 1925.)

Die übrigen philosophischen Spezialdisziplinen sind im Handbuch der Philosophie und in den Philosophischen Forschungsberichten monographisch behandelt, allerdings zumeist von einem anderen Standpunkt aus.

9. Philosophische Wörterbücher:

Clauberg u. Dubislav. Systematisches Wörterbuch der Philosophie. 1923. 565 S.

R. Eisler. Wörterbuch der philosophischen Begriffe. 4. Aufl., 3 Bde. 1927—29.

Heinr. Schmidt. Philosophisches Wörterbuch. 9. Aufl., 1934. 319 S.

Metzke. Handlexikon der Philosophie. 1948. 457 S.